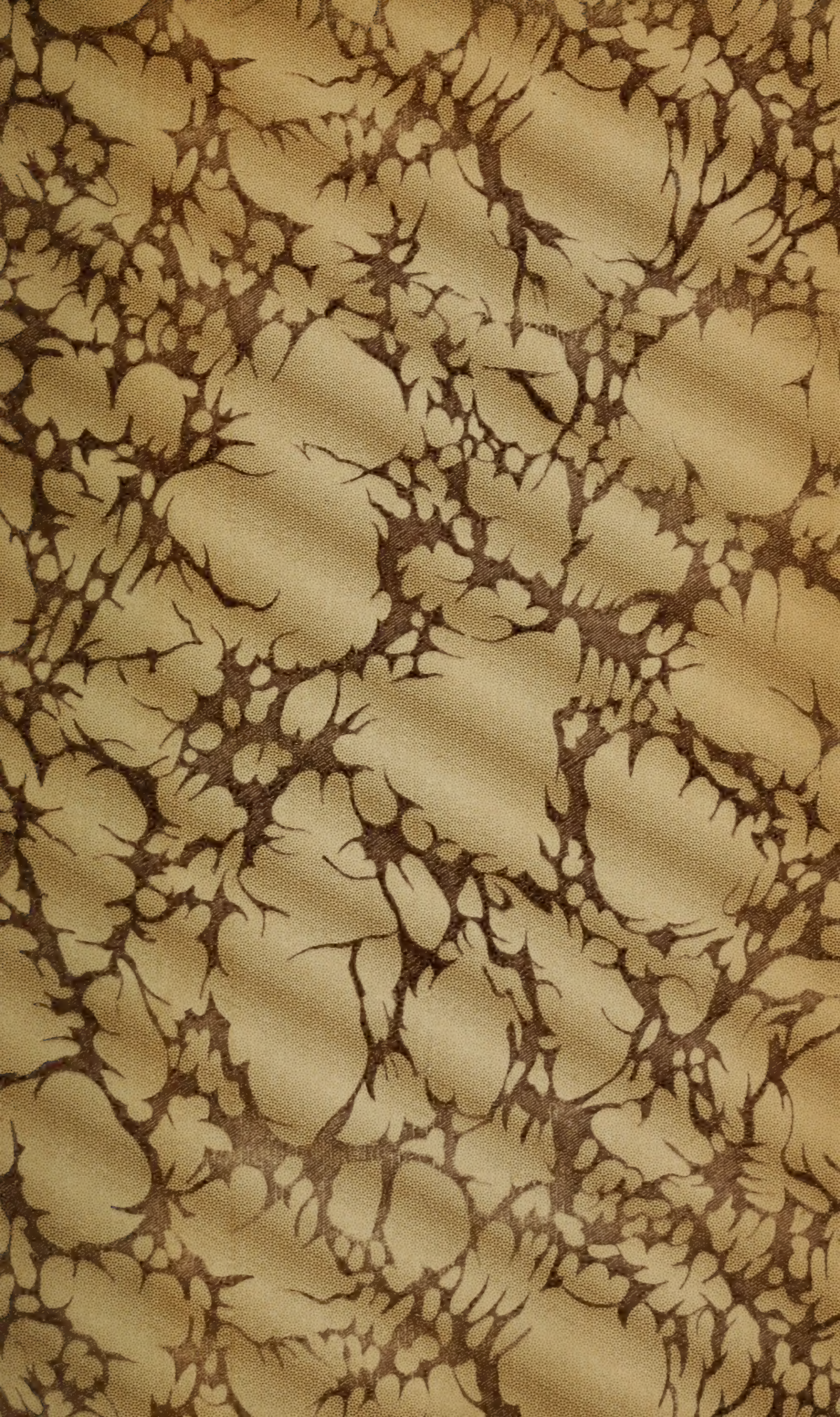

LIBRAIRIE E. DROZ
LIVRES D'ERUDITION
HISTOIRE LITTERAIRE
& PHILOLOGIE
25, RUE DE TOURNON, PARIS



E. JANSSENS

Docteur en droit
Agrégé de philosophie

La Philosophie et l'Apologétique de Pascal

1906

La Philosophie et l'Apologétique de Pascal

Du même auteur :

Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier, in-12, de VIII-318 pages. Louvain, Institut supérieur de Philosophie et Paris, Alcan, 1904. 3,50 fr.

EN PRÉPARATION :

François Bacon. (Dans la collection : *Les Grands Philosophes*).

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

La Philosophie et l'Apologétique DE PASCAL

PAR

E. JANSSENS
Docteur en droit
Agrégé de philosophie

LOUVAIN
Institut supérieur de Philosophie
1, rue des Flamands, 1

PARIS
FÉLIX ALCAN
108, Boulevard St-Germain, 108

1906

A Mgr S. DEPLOIGE

Directeur de l'Institut supérieur de Philosophie
de l'Université de Louvain

Hommage respectueux et reconnaissant

E. J.

AVANT-PROPOS.

L'auteur d'un nouveau livre sur Pascal doit presque s'excuser de l'avoir écrit. Après un juge éminent, on le soupçonnerait bien de répéter « une fois de plus, et ordinairement pour le dire plus mal, ce qui a été dit, ce qui se trouve partout... » 1). *De fait, pendant le cours du XIXe siècle, critiques et philosophes — et non des moindres — se sont livrés avec prédilection à l'étude du grand penseur. Ces dernières années surtout ont vu paraître des éditions nouvelles des* Pensées, *et des monographies sur leur auteur, qui rempliraient presque un rayon de bibliothèque. A quoi bon s'engager dans ces chemins battus? Lorsque tant d'autres vous ont précédé — et qui s'appellent Cousin, Vinet, Sainte-Beuve, Havet, Ravaisson, Brunetière, Boutroux — n'est-il pas*

1) F. Brunetière, *De quelques travaux récents sur Pascal (Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre 1885, p. 212).

vain d'écrire encore sur Pascal ? N'est-il pas présomptueux de vouloir, à son tour, dire son mot au sujet de l'illustre apologiste ?

Cependant, M. Brunetière, qui, mieux que personne, a mis les « pascalisants » en garde contre les fatigantes redites sur leur auteur préféré, fait cette juste remarque : « L'histoire d'une littérature est toujours à refaire, pour toute espèce de raisons, parce que le jugement d'une génération n'engage pas celui de la suivante, et parce que le temps donne aux œuvres qu'il ne détruit pas une signification et une valeur nouvelles ; mais l'histoire littéraire, lentement et par parties, se complète, s'achève et se fixe pour ne plus changer. On pourra donc toujours dire quelque chose de nouveau de Pascal, de ses Provinciales *et de ses* Pensées ; *il y suffira de les avoir lues, de les avoir soi-même revécues avec Pascal, et de le dire comme on l'aura senti... Mais, au contraire, il est bien évident que, sur les circonstances de la composition des* Provinciales, *ou sur l'effet qu'elles produisirent à leur apparition, comme aussi sur les éditions successives des* Pensées, *ou sur l'histoire des papiers de Pascal, un jour viendra où l'on aura tout dit »* 1).

Or ce livre n'est pas un ouvrage d'histoire

1) *Op. cit.*, p. 211.

littéraire. On n'y reproduit pas « la fameuse tirade de Chateaubriand », on ne recommence pas « après Victor Cousin d'invectiver Nicole et le duc de Roannez », on ne fait plus « après Sainte-Beuve la comparaison de Pascal et de Molière, des Provinciales *et du* Tartufe » 1). *On s'est efforcé de faire une étude doctrinale sur l'auteur des* Pensées. *On a cherché à dire, aussi clairement qu'on le pouvait, comment on comprend sa philosophie et son apologétique, de quelle manière on les juge. Et encore, au rebours de cet auteur qui avait fait un livre long, n'ayant pas eu le temps d'en écrire un court, on a voulu, dans un dessein de brièveté, ne considérer, de la pensée de Pascal, que les aspects les plus importants : on a limité son sujet aux questions principales.*

Ainsi, nous n'avons pas voulu faire une monographie sur Pascal géomètre, physicien, écrivain, polémiste, philosophe, apologète. Il en existe d'excellentes : pour plusieurs chapitres, nous n'aurions pu qu'en donner une réédition, où la modification la plus importante aurait consisté à substituer notre signature à celle de l'écrivain que nous aurions « utilisé ». Nous avons tâché uniquement à écrire un ouvrage sur la doctrine philosophique et théologique du grand apolo-

1) *Op. cit.*, p. 212.

giste. Et même nous n'avons pas cherché à en faire un examen complet et détaillé, aux différents points de vue dont elle est susceptible. Nous nous sommes attaché, dans la pensée pascalienne, aux aspects qui offrent le plus d'intérêt à notre époque, sur lesquels nous croyons avoir quelques vues neuves et que nous avions chance de traiter avec le moins d'insuccès.

Ceci n'est donc pas un livre, mais une série de mémoires sur Pascal. Toutefois, si les différentes études qui se trouvent réunies dans ce volume ne sont point rattachées les unes aux autres par le lien matériel d'un groupement en chapitres, articles et paragraphes, on aurait tort de croire qu'elles n'offrent entre elles que des rapports lointains. Un lien organique les joint. L'unité, la suite, la continuité gît ici, non dans la forme, mais dans la pensée. Il convient donc de les lire, dans l'ordre même où nous les avons placées,comme s'il s'agissait d'un ouvrage méthodiquement divisé.

Pour les Pensées *et les* Opuscules, *nous le dirons une fois pour toutes, nous avons cité les très remarquables éditions de M. Léon Brunschvicg :* Pensées *(Collection des « Grands*

Écrivains de France »), 3 volumes. Paris, Hachette, 1904. — Pensées et Opuscules, *3e édition. Paris, Hachette, 1904* 1).

1) La majeure partie de cet ouvrage est consacrée à l'*exposé* de la philosophie et de l'apologétique de Pascal, telles que nous les avons comprises à la suite d'une étude principalement interne. Qu'on veuille donc y chercher la pensée de Pascal, et non point la nôtre ; qu'on ne prétende pas y découvrir une adhésion implicite à ses théories, particulièrement à sa théologie. Nous avons tâché à mettre ses doctrines dans leur plein relief, à montrer la rigueur, la puissance, l'unité profonde qui leur appartiennent et qui en font, à notre sens, non point, comme on l'a cru longtemps, les ingénieuses et profondes remarques d'un psychologue et d'un moraliste, mais un grand système philosophique, et, à l'état d'ébauche, un édifice religieux d'une importance considérable dans l'histoire de l'apologétique. Si nous nous sommes efforcé de donner à la pensée pascalienne son entière valeur, qu'on voie là uniquement notre désir d'être l'historien objectif d'une philosophie, et qu'on n'y découvre pas l'effet d'une conviction personnelle. Nous ne faisons nôtres les doctrines pascaliennes que dans les seuls endroits où nous y souscrivons formellement. Pour bien comprendre l'œuvre d'un philosophe, il faut, dirons-nous après M. Boutroux, « se replacer à son point de vue, chercher avec lui, le suivre dans les détours de ses méditations, partager ses émotions philosophiques, jouir avec lui de l'harmonie dans laquelle s'est reposée son intelligence » *). Sans cette sympathie intellectuelle, qui fait que nous devenons en quelque sorte, et pour un temps, le penseur étudié, point d'histoire, ni d'historien de la, philosophie.

*) Em. Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie*, 2e édition, p. 9. Paris, Alcan, 1901.

La méthode de Pascal en physique.

Notre but n'est pas d'exposer ni d'apprécier les découvertes physiques de Pascal. Ce travail a déjà été fait : il serait inutile et fastidieux de le refaire 1). Nous voudrions étudier la méthode, les procédés logiques dont se servit, dans ses recherches, le fondateur de la statique des fluides. On en reconnaîtra l'originale et sévère beauté.

I.

En 1644, le P. Mersenne — qui « remplaçait à peu près alors à lui tout seul ce que nous

1) Voir : *Œuvres de Blaise Pascal.* La Haye, Detune, 1779. Tome I : *Discours sur la Vie et les Ouvrages de Pascal*, par l'abbé Bossut, pp. 15 à 33. — Joseph Bertrand, *Blaise Pascal*, pp. 283 à 338. Paris, Calman-Lévy, 1891. — Ad. Hatzfeld, *Pascal* (Collection « Les Grands Philosophes »), pp. 113 à 143. Paris, Alcan, 1901.

nommons aujourd'hui la presse scientifique » 1) — divulgue en France l'expérience du baromètre que Torricelli avait faite l'année précédente en Italie. M. Petit, Intendant des fortifications, « très versé en toutes les Belles-Lettres » 2), l'ayant apprise du célèbre Minime, la raconte à Pascal. Ils la refont ensemble, avec succès, à Rouen où Blaise demeurait alors chez son père, Étienne Pascal, Intendant pour les tailles en Normandie. Mais Pascal ignorait le nom de l'auteur de l'expérience ; il ne savait pas non plus que celui-ci avait expliqué, par la pesanteur de l'air, la suspension du vif-argent dans le tube. Il se trouvait placé devant le phénomène : restait, pour lui, à l'expliquer, à tirer les conclusions qu'il recélait.

La Physique régnante proclamait l'impossibilité absolue du vide, pour qui la nature aurait professé une invincible horreur. On connaît l'adage intangible de l'École : « *Natura horret viduum* ». Cette irrésistible aversion de la nature pour le vide servait à expliquer un grand nombre de phénomènes. Pascal n'avait jamais été de ce sentiment. Il pensait que l'horreur du vide, en admettant qu'elle fût réelle, ne pouvait être que limitée. Telle était, selon lui, la seule con-

1) J. Bertrand, *Blaise Pascal*, p. 17.
2) *Nouvelles expériences touchant le Vuide* (1647). *Œuvres de Blaise Pascal*, La Haye, Detune, 1779, tome IV, p. 52. — Nous citerons toujours cette édition pour les écrits de Pascal non contenus dans les deux éditions des *Pensées* de M. Léon Brunschvicg.

clusion légitime que l'on pût tirer des expériences invoquées par les partisans du plein. Il ajoutait encore cette constatation expérimentale: la raréfaction et la condensation de l'air, si considérables que l'on ne pouvait nier « ou qu'il y eût un grand vuide entre ses parties, ou qu'il y eût pénétration de dimensions » 1). Mais la première hypothèse était seule soutenable.

L'expérience d'Italie donnait, à ses anticipations, une confirmation décisive. L'espace que le mercure abandonnait dans le tube, était évidemment vide de toute matière connue. Il est donc permis d'affirmer que la nature tolère le vide, et l'horreur que celui-ci, au dire des aristotéliciens, lui inspire n'est point si violente qu'elle l'exclue totalement.

Si la maxime « *Natura horret viduum* » avait trouvé Pascal sceptique, c'est qu'elle ne lui semblait point cadrer avec les données expérimentales. Si, maintenant, il la rejette, dans sa forme absolue, c'est qu'une expérience la condamne sans appel. Cependant, il n'écarte pas dans son intégralité la doctrine consacrée par le temps, il en élague les seuls éléments en désaccord avec l'expérimentation. Pour le restant il continue d'y souscrire, du moins jusqu'à ce qu'une nouvelle observation lui permette de modifier son attitude.

1) *Op. cit.*, p. 54.

L'expérience du tube où le vif-argent se tient suspendu, était péremptoire. Mais les ennemis du vide « exercèrent à l'envi cette puissance de l'esprit qu'on nomme Subtilité dans les Écoles et qui, pour solution des difficultés véritables, ne donne que de vaines paroles sans fondement » 1).

Pascal recherche alors, en faveur de la possibilité du vide, une preuve qui interdît toute réplique et mît fin à la chicane. Il fait des expériences nombreuses, dans les conditions les plus diverses : il expérimente avec des tuyaux, des seringues, des soufflets, des siphons ; il fait varier la hauteur, la grosseur, la figure de ces appareils ; il utilise même un tuyau de verre de 46 pieds, un siphon scalène dont la plus longue jambe était de 50 pieds, la plus courte de 45 ; il use de tous les fluides connus : le mercure, l'eau, l'huile, le vin, l'air. Il verse dans un même vaisseau diverses liqueurs, les superposant selon leur poids. Il pèse la seringue lorsqu'il s'y trouve un grand vide, un petit vide, pas de vide du tout. Il note l'attraction ressentie par le doigt qui bouche une seringue dont on tire progressivement le piston, cherchant à voir si cette attraction augmente à raison de la grandeur du vide, ou si elle demeure identique.

Cette méthode qui consiste à multiplier et

1) *Op. cit.*, p. 54.

à varier sans cesse les expériences, si caractéristique chez Pascal, n'est point uniquement, comme on le pourrait croire, la manifestation spontanée du génie physique, qui lui faisait, à douze ans, faire des expériences sur les sons. Elle relève, pour une bonne part, de la réflexion et, comme nous le verrons, se rattache à sa logique des sciences.

Il consigna les résultats de ses observations dans un opuscule qui parut en 1647 : *Nouvelles expériences touchant le Vuide.* Dans ces quelques pages où sa pensée a la rigueur et la sobriété d'une démonstration géométrique, il conclut par une série de « maximes ». La nature, dit-il en substance, abhorre le vide *apparent* que l'on voit dans le tube ; cette horreur n'est pas plus forte pour un grand vide apparent que pour un petit ; la force de cette horreur est limitée, égale « à celle avec laquelle de l'eau d'une certaine hauteur qui est environ de trente-un pieds tend à couler en bas » 1).

Or, l'espace vide, en apparence, dans le tuyau ne renferme aucune « des matières qui tombent sous nos sens et dont nous avons connaissance » 2). Comme nous devons nous fier au témoignage de nos sens, s'ils nous rapportent qu'il n'y a rien dans le tube, il faut les en croire :

1) *Op. cit.*, p. 64.
2) *Ibid.*, p. 66.

le vide apparent sera réel. Toutefois c'est là un sentiment personnel qui n'a rien d'immuable. Comme les expériences l'ont fait naître, d'autres expériences, plus concluantes, pourront le dissiper. Cette pensée, dit Pascal, que le tube « est véritablement vuide et destitué de toute matière », je la garderai « jusqu'à ce qu'on m'ait montré l'existence de quelque matière qui le remplisse » 1). On le voit, Pascal physicien suit toujours pas à pas, scrupuleusement, les révélations de la connaissance sensible. Ses démarches rationnelles sont calquées sur le progrès de l'expérimentation. Aussi bien, au moment même où il publiait ses *Nouvelles expériences touchant le Vuide*, Pascal doutait déjà de la réalité de cette horreur, même limitée, pour le vide, que l'on attribuait à la nature. Il lui était difficile d'admettre que des êtres inanimés ressentissent des passions, eussent des sympathies et des antipathies. Pour sentir, comme l'a montré Descartes, il leur faudrait une âme 2). La physique de l'École n'était qu'une projection de notre nature

1) *Op. cit.*, p. 66.

2) En désaccord avec Descartes sur plusieurs points, opposé de génie à l'auteur des *Principes de la Philosophie*, Pascal souscrivait cependant à sa psychologie dualiste. « Il était de son sentiment sur l'automate, dit Marguerite Périer, et n'en était point sur la matière subtile dont il se moquait fort. » Faugère, *Lettres, opuscules et mémoires de Mme Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite Périer, sa nièce*, p. 458. Paris, Vaton, 1845.

sentimentale sur les choses, elle ne pouvait que fausser la représentation du réel. Mais comme il ne possédait encore aucune expérience pleinement satisfaisante qui lui permît de rejeter les explications animistes, Pascal ne cessait point de s'y tenir. « En effet, écrivait-il plus tard à son beau-frère Florin Périer, conseiller à la Cour des Aides de Clermont, je n'estime pas qu'il nous soit permis de nous départir légèrement des maximes que nous tenons de l'antiquité, si nous n'y sommes obligés par des preuves indubitables et invincibles » 1).

En publiant ses *Nouvelles Expériences*, Pascal ignorait encore le nom de l'inventeur de l'expérience du baromètre. Ses amis et lui écrivirent à Rome pour s'en informer. Il apprit alors que c'était le disciple de Galilée, le grand Torricelli et que celui-ci avait expliqué le phénomène de l'élévation du vif-argent par la pression de la masse atmosphérique. Cette hypothèse concordait trop bien avec les opinions de Pascal, avec sa défiance relativement à la physique du temps pour qu'il ne fût pas tenté d'y souscrire. D'ailleurs, d'autres expériences lui avaient révélé la loi de l'équilibre des liqueurs. Il vit que l'élévation du mercure dans le tube, dans le cas où elle fût déterminée par le contrepoids de l'air, ne

1) *Récit de la Grande Expérience de l'Équilibre des Liqueurs.* Œuvres de Pascal, t. IV, p. 348.

serait qu'une application de cette loi, étendue à tous les fluides. La suspension du vif-argent s'expliquerait donc, non par une passion que la nature inanimée ne pouvait ressentir, mais par une loi, un rapport général, numériquement mesurable.

Toutefois cette explication du phénomène ne lui paraissait pas encore s'imposer à l'assentiment. Torricelli l'avait émise sans la prouver. Dans l'esprit de Pascal elle découlait géométriquement d'une proposition générale, induite, par ailleurs, d'un certain nombre d'expériences. C'était plus qu'il n'eût fallu à Descartes pour l'accepter d'emblée. Pour le génie souverainement positif de Pascal, une expérience était encore requise, établissant que l'ascension du mercure ne pouvait être qu'un effet de la pression atmosphérique sur la cuvette où plongeait l'extrémité du tube. Il demande à son beau-frère M. Périer de faire la célèbre expérience du Puy de Dôme, dont il lui déterminait d'avance les conditions 1). Il s'agit, lui écrivait-il, « de faire

1) On sait que Descartes revendiqua, contre Pascal, l'invention de cette expérience. Le 11 juin 1649, il écrivait à Carcavi : « ... je me promets que vous n'aurez pas désagréable que je vous prie de m'apprendre le succez d'une expérience qu'on m'a dit que Monsieur Pascal avoit faite ou fait faire sur les montagnes d'Auvergne, pour sçavoir si le Vif-argent monte plus haut dans le tuyau estant au pied de la montagne, et de combien il monte plus haut qu'au dessus. J'aurois droit d'attendre cela de luy plustot que de vous, parce que c'est moy

l'expérience ordinaire du vuide plusieurs fois en même jour, dans un même tuyau, avec le même vif-argent, tantôt en bas, et tantôt au sommet d'une montagne, élevée pour le moins de cinq ou six cents toises, pour éprouver si la

qui l'ay advisé, il y a deux ans, de faire cette expérience, et qui l'ay assuré que, bien que je ne l'eusse pas faite, je ne doutois point du succez » (*Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, tome V, pp. 365-6. Paris, L. Cerf, 1903). Ayant été renseigné par Carcavi, il le remerciait le 17 août : « Je vous suis tres-obligé de la peine que vous avez prise de m'écrire le succez de l'expérience de Monsieur Pascal touchant le Vif-argent, qui monte moins haut dans un tuyau qui est sur une montagne que dans celuy qui est dans un lieu plus bas. J'avois quelque interest de la sçavoir, à cause que c'est moy, qui l'avois prié, il y a 2 ans, de la vouloir faire, et je l'avois assuré du succez, comme estant entièrement conforme à mes principes, sans quoy, il n'eust eu garde d'y penser, à cause qu'il estoit d'opinion contraire » (*Ibid.*, p. 391).

Pascal défend plus énergiquement encore ses droits d'inventeur. Dans le Prologue des thèses de philosophie soutenues le 25 juin 1651, au Collège des Jésuites de Montferrand, en présence de M. de Ribeyre, Premier-Président de la Cour des Aides de Clermont-Ferrand, on avait accusé Pascal de s'être attribué l'expérience de Torricelli. Il protesta dans une lettre à M. de Ribeyre, qui fut imprimée. Parlant de l'expérience du Puy de Dôme, il s'exprime ainsi : « Il est véritable, Monsieur, et je vous le dis hardiment, que cette expérience est de mon invention ; et partant, je puis dire que la nouvelle connaissance qu'elle nous a découverte, est entièrement de moi » (*Œuvres de Pascal*, t. IV, pp. 212-213).

Devant les affirmations catégoriques et contradictoires de Descartes et de Pascal, on ne sait pour qui prendre parti. Le problème des droits de priorité sur l'expérience du Puy de Dôme a fait naître de nombreuses études : il en inspirera beaucoup encore, sans doute. C'est, pensons-nous, une de ces questions historiques, sur lesquelles il

hauteur du vif-argent suspendu dans le tuyau, se trouvera pareille ou différente dans ces deux situations. Vous voyez déjà, sans doute, que cette expérience est décisive de la question, et que s'il

est impossible d'arriver à la certitude : on est contraint de demeurer, à ce sujet, dans le domaine de la probabilité.

Essayons donc une approximation du vrai. Un premier point est certain : il est interdit de suspecter de mensonge l'auteur des lettres à Carcavi et l'auteur de la lettre à M. de Ribeyre. Quelle que fût la suffisance de Descartes, quels que fussent son dédain pour ses rivaux et son injustice à l'égard de Pascal, on ne peut admettre qu'en pleine connaissance de cause il l'aurait faussement accusé. Pascal, si passionné, si inflexible à faire valoir ses titres à quelque découverte, sévère parfois et même peu équitable dans l'appréciation des travaux d'autrui — son attitude, à l'égard de Torricelli et du P. Lalouère, dans la contestation relative à la cycloïde le montre à suffisance — Pascal n'irait pas cependant jusqu'à se parer sciemment du bien d'autrui. Dans la contestation qui nous occupe, il y eut, non point mensonge, mais simple méprise, soit d'un côté, soit de part et d'autre.

Peut-être, Pascal avait-il déjà songé à l'expérience du baromètre au sommet d'une haute montagne, lorsque Descartes lui en parla, croyant lui suggérer une idée neuve. Une pareille coïncidence n'est nullement impossible.

On peut admettre aussi, et plus vraisemblablement, que Descartes a réellement conçu le premier la célèbre expérience, mais qu'il s'est exagéré l'importance du conseil donné à Pascal. Dans sa lettre à Carcavi du 17 août, n'affirme-t-il pas que s'il n'eût point avisé Pascal de la faire « il n'eust eu garde d'y penser, à cause qu'il estoit d'opinion contraire » ? Descartes rattachait l'expérience, non seulement à la théorie de la pesanteur de l'air, mais encore à son hypothèse sur la matière subtile qui, d'après lui, remplissait la chambre vide du baromètre. Pascal en désaccord, avec lui, sur ce dernier point, était fort tenté d'attribuer la suspension du vif-argent au contrepoids de la masse atmosphérique. Il n'était nullement impossible qu'il en vînt à imaginer, sans l'aide de Descartes, une

arrive que la hauteur du vif-argent soit moindre au haut qu'au bas de la montagne..., il s'ensuivra nécessairement que la pesanteur et pression de l'air est la seule cause de cette suspension du

expérience qui, en réalité, confirmait uniquement la doctrine de la pesanteur de l'air.

Si Descartes n'a voulu voir en Pascal qu'un adversaire de ses principes, celui-ci, de son côté, au cours des trois entretiens qu'au dire de Jacqueline Pascal et de Baillet il eut à Paris en 1647, avec l'auteur du *Discours de la Méthode*, n'aperçut pour ainsi dire en lui, qu'un partisan de la matière subtile. Descartes lui présentait l'expérience à faire au sommet d'une haute montagne, comme une application des principes de sa physique. Pascal dut, par suite, attribuer peu d'importance à ce conseil. Si Descartes avait l'idée d'une excellente expérience, il n'en pénétrait pas le sens, il ne voyait pas les principes qu'elle supposait ni les conséquences admirables qu'on en pouvait tirer. « Tous ceux qui disent les mêmes choses, écrit Pascal, ne les possèdent pas de la même sorte...

» Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : « La matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser » et celui-ci : « Je pense, donc je suis » sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant.

» En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure,sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. Car sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant,qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort. »

vif-argent et non pas l'horreur du vuide, puisqu'il est bien certain qu'il y a plus d'air qui pèse sur le pied de la montagne, que non pas sur son sommet ; au lieu qu'on ne sauroit dire que la

« Tel dira une chose de soi-même sans en comprendre l'excellence, où un autre comprendra une suite merveilleuse de conséquences qui nous font dire hardiment que ce n'est plus le même mot, et qu'il ne le doit non pas à celui d'où il l'a appris, qu'un arbre admirable n'appartiendra pas à celui qui en aurait jeté la semence, sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité » *(De l'art de persuader*, pp. 192-3-4).

Ce passage ne semble-t-il pas une réponse implicite aux réclamations de Descartes ? Pour Pascal, une expérience, prise matériellement, n'est d'aucun fruit, et d'un mérite fort mince pour l'inventeur. Elle ne vaut qu'en raison de la fécondité des interprétations qu'on y donne. Aussi le véritable auteur d'une expérience est celui qui en découvre l'importante signification, non celui qui l'imagine sans la comprendre.

Mais en se servant de ce critère pour apprécier la part d'intervention de Descartes dans l'explication du baromètre, Pascal se montrait-il bien équitable pour le métaphysicien des « *Principia philosophiae* » ? Ne restreignait-il pas trop son mérite et ne répondait-il pas avec trop d'amertume à la hauteur jalouse avec laquelle Descartes avait accueilli les premières tentatives de son génie géométrique ?

Concluons. Des deux côtés, les prétentions paraissent excessives. Descartes s'est exagéré l'utilité, pour Pascal, du conseil qu'il lui a donné. Celui-ci en a méconnu la portée. Au seul Pascal, l'on ne peut attribuer la découverte des lois de la pesanteur de l'air et de l'équilibre des fluides. Il en partage la gloire, dans une certaine mesure, avec Galilée, Torricelli et Descartes — sans parler d'Archimède et de Stevin. Dans ses *Dialogues* le grand astronome florentin établit et mesure la pesanteur de la masse atmosphérique. Dès 1631 (lettre du 2 juin), Descartes explique l'ascension du mercure par le poids de l'air. Torricelli en 1643 fait la célèbre expérience du baro-

Nature abhorre le vuide au pied de la montagne plus que sur son sommet » 1).

L'expérience fut faite le 19 septembre 1648 : elle confirma pleinement les vues de Pascal. Il était établi que le phénomène expliqué depuis l'antiquité par l'aversion du vide ne pouvait trouver sa cause que dans la pression de la masse atmosphérique et, par suite, n'était qu'un cas particulier d'une loi naturelle. Celle-ci, en même temps qu'elle recevait régressivement une singulière confirmation, se trouvait étendue à une classe plus vaste de faits : la loi de l'équilibre des liqueurs s'appliquait universellement à tous les fluides.

Pascal avait mené à bonne fin la théorie du baromètre; il avait gagné sur l'inconnu, progressivement, marchant à petits pas mesurés, mais sûrs : « du premier de ces trois principes, que la Nature a pour le vuide une horreur invincible, écrivait-il, j'ai passé à ce second, qu'elle en a de l'horreur, mais non pas invincible ; et de là je

mètre et en donne la même explication. Pascal, partant de ces données, en arrive à édifier progressivement, par d'ingénieuses recherches expérimentales, la statique des liquides et des gaz. Mais l'expérience principale sur laquelle s'élève son édifice lui fut, semble-t-il, suggérée par Descartes. Reconnaissons que Pascal l'a transformée en l'insérant dans la trame de ses raisonnements, transfigurée par ses inductions sagaces et ses généralisations vigoureuses.

1) *Récit de la Grande Expérience de l'Équilibre des Liqueurs*. Œuvres de Pascal, t. IV, p. 350.

suis enfin arrivé à la croyance du troisième, que la Nature n'a aucune horreur pour le vuide » 1). Jamais il n'avait laissé les raisonnements *a priori* ni les constructions de l'imaginative, jouer en science le moindre rôle. L'expérience fut son seul guide, l'induction son unique méthode.

La physionomie de Pascal est merveilleusement complexe. Voici qu'un aspect totalement différent de son intelligence et de ses procédés logiques s'offre à nous. Dès que la loi de l'équilibre des fluides se trouve établie, Pascal laisse intervenir,et la raison déductive, et l'imagination, qu'il avait tenues écartées jusqu'alors, du domaine de la science, avec une vigilance sévère.

La « Grande Expérience » du Puy de Dôme lui permettait d'achever, en y donnant une base expérimentale singulièrement solide, ses traités *de l'Équilibre des Liqueurs* et *de la Pesanteur de la Masse de l'air* 2). Il y part du théorème de Stevin relatif à la pression des liquides sur le fond des vases. Il s'attache au cas le plus paradoxal auquel cette loi s'applique. Soit un vase large du bas qui consiste, pour le restant, en un tube d'un diamètre beaucoup plus réduit 3). On en remplace le fond par un tampon étanche.

1) *Récit de la Grande Expérience de l'Équilibre des Liqueurs.* Œuvres de Pascal, t. IV, p. 363.

2) Ces deux opuscules étaient rédigés en 1653, mais ne parurent qu'en 1663, un an après la mort de Pascal.

3) Pascal ne fait pas d'exception pour le cas où le tube

Qu'on le remplisse d'eau, l'on pourra constater que, pour retenir le tampon, il faudra la même force que pour retenir un tampon bouchant un vase cylindrique ayant la même base et la même hauteur de la colonne d'eau. S'il faut cent livres pour retenir celui-ci, il en faudra autant pour contrebalancer la pression exercée par la minime quantité d'eau renfermée dans le premier vase.

Il s'agit, pour Pascal, de rendre raison de cette loi. Dans ce but, il recourt à un procédé ingénieux et fécond, d'un constant usage dans ses traités physiques. Ayant caractérisé le phénomène d'égalité de pression des liquides sur le fond des vases, il écrit : « La même chose arriveroit, quand ces ouvertures que l'on bouche seroient à côté 1) ou même en haut ; et il seroit même plus aisé de l'éprouver en cette sorte.

» Il faut avoir un vaisseau clos de tous côtés, et y faire deux ouvertures en haut, une fort étroite, l'autre plus large, et souder sur l'une et sur l'autre, des tuyaux de la grosseur chacun de son ouverture ; et on verra que si on met un

serait capillaire. Les phénomènes de capillarité n'avaient pas encore été étudiés au moment où il écrivait ses traités physiques.

1) Cette affirmation n'est pas entièrement exacte. Le théorème de Stevin détermine uniquement la pression exercée sur le fond horizontal du vase. Par suite, dans l'hypothèse où le piston serait placé *au côté*, on ne pourrait pas calculer la pression que l'eau y exerce, en fonction de la hauteur de la colonne d'eau *totale* et du diamètre du piston.

piston au tuyau large et qu'on verse de l'eau dans le tuyau menu, il faudra mettre sur le piston un grand poids, pour empêcher que le poids de l'eau du petit tuyau ne le pousse en haut : de la même sorte que dans les premiers exemples, il falloit une force de cent livres pour empêcher que le poids de l'eau ne les poussât en bas, parce que l'ouverture étoit en bas ; et si elle étoit à côté, il faudroit une pareille force pour empêcher que le poids de l'eau ne repoussât le piston vers ce côté.

»... Mais si on versoit de l'eau dans le tuyau à une hauteur double, il faudroit un poids double sur le piston, pour contrepeser ; et de même si on faisoit l'ouverture où est le piston, double de ce qu'elle est, il faudroit doubler la force nécessaire pour soutenir le piston double : d'où l'on voit que la force nécessaire pour empêcher l'eau de couler par une ouverture, est proportionnée à la hauteur de l'eau, et non pas à sa largeur ; et que la mesure de cette force est toujours le poids de toute l'eau qui seroit contenue dans une colonne de la hauteur de l'eau, et de la grosseur de l'ouverture » 1).

Mais on peut encore légèrement modifier les conditions de cette dernière expérience. « Si un vaisseau plein d'eau clos de toutes parts a deux

1) *Traité de l'Équilibre des Liqueurs.* Œuvres de Pascal, t. IV, pp. 224 et suiv.

ouvertures, l'une centuple de l'autre : en mettant à chacune un piston qui lui soit juste, un homme poussant le petit piston égalera la force de cent hommes, qui pousseront celui qui est cent fois plus large et en surmontera quatre-vingt-dix-neuf.

» Et quelque proportion qu'aient ces ouvertures, si les forces qu'on mettra sur les pistons sont comme les ouvertures, elles seront en équilibre. D'où il paraît qu'un vaisseau plein d'eau est un nouveau principe de Méchanique, et une machine nouvelle pour multiplier les forces, à tel degré qu'on voudra, puisqu'un homme, par ce moyen, pourra enlever tel fardeau qu'on lui proposera » 1).

Pascal fait ainsi la découverte de la presse hydraulique. Mais son but, il ne faut pas l'oublier, était d'expliquer la loi d'égalité de pression des liquides sur le fond des vases, d'un diamètre constant. Il en considère l'application la plus paradoxale, où une minime quantité d'eau exerce sur le fond du vaisseau qui la contient une pression égale à celle d'un cylindre d'eau de même base et de même hauteur. Il identifie ensuite ce cas avec celui d'un vaisseau dont les ouvertures seraient placées sur le côté ou au-

1) *Op. cit.*, p. 226. — Dans l'énoncé du principe de la presse hydraulique, Pascal fait abstraction, lui-même, de la pesanteur du fluide : « sans compter le poids de l'eau, dont je ne parle pas ici, écrit-il, car je ne parle que du poids du piston. » *Ibid.*, p. 228.

dessus, puis avec celui de la presse hydraulique. Il est allé de l'expérience, pour lui la plus difficile à expliquer, à celle dont il lui était plus aisé de rendre raison. En recourant à une expérience intermédiaire, en se ménageant une transition entre les deux cas extrêmes, il en fait saisir l'identité foncière, malgré les différences accessoires. Nous retrouverons constamment, dans la suite, ce procédé intuitif qui consiste à faire saisir dans la diversité des expériences l'élément général qui les unit et à rattacher à une loi universelle une multitude de phénomènes.

Pascal explique ensuite rationnellement le rapport constant que présente la presse hydraulique. Les deux pistons d'un vase clos seront en équilibre, à condition que les forces qui s'y appliquent leur soient proportionnelles. Un homme poussant un piston contrebalancera l'effort de cent hommes repoussant un piston cent fois plus large. « Car il est visible que, comme une de ces ouvertures est centuple de l'autre, si l'homme qui pousse le petit piston l'enfonçait d'un pouce, il ne repousserait l'autre que de la centième partie seulement... De sorte que le chemin est au chemin, comme la force à la force ; ce que l'on peut prendre même pour la vraie cause de cet effet : étant clair que c'est la même chose de faire faire un pouce de chemin

à cent livres d'eau, que de faire faire cent pouces de chemin à une livre d'eau »... 1).

Vient ensuite une preuve « qui ne pourra être entendue que par les seuls géomètres » 2). Elle se fonde sur cet axiome qu'un corps ne se meut jamais de son propre poids, sans que son centre de gravité descende. Or, dans le nouveau principe de mécanique découvert par Pascal,quelque déplacement, dû à l'action de la pesanteur, que l'on suppose aux deux pistons considérés comme un seul corps, jamais leur centre de gravité commun ne sera déplacé. D'où il suit qu'ils ne peuvent se mouvoir et, partant, qu'ils sont en équilibre.

Pascal donne donc le pourquoi de la presse hydraulique en mesurant la force des deux pistons qui se contrebalancent lorsqu'ils agissent sur un vaisseau rempli d'eau et clos de toutes parts ; il en prouve le principe *a priori*, en partant d'un axiome et en déduisant, de cette vérité évidente, la loi physique que l'expérience lui a révélée. Ici donc les expériences ne sont plus les seuls principes qu'il invoque. Il recourt à la science des nombres et à la démonstration géométrique. Il use de la méthode déductive.

Pascal remonte même plus haut. Analytiquement, il dégage la loi entièrement générale dont

1) *Op. cit.*, p. 227.
2) *Ibid.*, p. 229.

la presse hydraulique constitue une application. Dans celle-ci, on découvre que des forces proportionnelles aux pistons s'équilibrent. Mais cela même suppose que la pression exercée par le plus petit piston se transmet intégralement à toute portion égale des parois du vaisseau. C'est le principe d'égalité de pression, qui trouve une de ses réalisations dans la presse hydraulique.

Ainsi nous tenons la raison explicative de l'équilibre des pistons dans la presse hydraulique; nous avons même dégagé, sous sa forme la plus indéterminée et la plus générale, le rapport qu'elle implique, la loi qui la régit. Nous pouvons faire, de cette dernière, l'application la plus large. Aussi Pascal va redescendre *more geometrico* à tous les phénomènes que sa loi permet d'expliquer.

Il commence par rapprocher de la presse hydraulique le phénomène, étudié par Stevin, de l'égalité de pression des liquides sur le fond des vases. Les deux cas étant en somme identiques, l'explication donnée pour l'un vaut pour l'autre. Il passe ensuite à des cas multiples, progressivement différents, mais où il fait saisir constamment l'élément commun qui les relie entre eux, et à la loi générale dont ils dépendent.

C'est, tout d'abord, l'expérience où l'eau est à même hauteur dans deux tuyaux communiquants et de grosseur différente : nous voyons là deux pistons qui se contrebalancent. Il substitue

à l'eau, des liqueurs de poids spécifique différent : les hauteurs seront réciproquement proportionnelles à leur poids. Vient le cas où les tuyaux sont remplacés par deux vaisseaux très différents de forme et irréguliers. Un tuyau recourbé plein de vif-argent est placé en équilibre avec l'eau d'une rivière. Supposons ensuite, les autres circonstances demeurant identiques, un tuyau non recourbé, etc. Après les expériences où des liqueurs, identiques ou diverses de poids, sont en équilibre, il en arrive au cas de l'équilibre d'un fluide et d'un corps solide : il rencontre le principe d'Archimède dont il fait un corollaire de sa loi générale. Et progressivement il avance, déroulant les applications les plus variées, dont les dernières sont même relatives à des êtres vivants. Des phénomènes d'équilibre et de pression des liqueurs, il passe aux phénomènes que les anciens expliquaient par l'imaginaire aversion pour le vide. Pour tous, il fait voir que la véritable explication causale est la pesanteur de la masse de l'air, en tous il fait saisir un cas de la loi générale de l'équilibre des fluides.

La méthode déductive de Pascal, en physique, n'est nullement, comme on le pourrait croire, un enchaînement de propositions abstraites. Il procède dans le concret, allant d'une réalité sensible à une autre réalité sensible, et toujours il fait saisir intuitivement, dans le phénomène expérimenté, l'élément général qui constitue

son essence et l'explique rationnellement. S'il use maintenant de la méthode déductive, il continue à serrer de près le réel, dans sa mouvante complexité. Son procédé, ici, est l'usage simultané de la déduction et de l'intuition : c'est déjà l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. De même nous l'avons vu, successivement, se servir, en physique, de l'inférence inductive et du raisonnement *a priori*. Et chez Pascal dont la merveilleuse intelligence est un composé, un mélange des dons les plus opposés et, en apparence, les plus inconciliables, la méthode expérimentale s'imprègne de rigueur géométrique, la déduction déroule la chaîne d'acier de ses corollaires au sein même des phénomènes concrets.

Notons encore deux caractéristiques de Pascal physicien. Au cours de son *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, appliquant aux effets naturels expliqués jusqu'alors par l'horreur du vide, la loi de l'équilibre des fluides, il juge nécessaire d'énumérer, encore une fois, tous les fluides connus: eau, vin, huile, etc. 1), afin de

1) Parlant de l'invention de la machine arithmétique, il écrivait : « J'ai pris la patience de faire jusqu'à plus de cinquante modèles, tous différents, les uns de bois, les autres d'ivoire et d'ébène et les autres de cuivre, avant que d'être venu à l'accomplissement de la Machine que maintenant je fais paraître ...» *Op. cit.*, pp. 2-3. On peut voir ici encore combien Pascal ne se borne pas à la conception d'une invention, et s'efforce de se tenir toujours en contact avec le réel dans toute sa diversité.

montrer que la loi sur laquelle il se fonde est bien une loi générale, d'une applicabilité universelle. C'est la seconde fois que nous le voyons baser l'induction sur l'énumération *complète*. On verra bientôt que ce procédé relève d'une règle de sa logique.

Dans les derniers corollaires de son principe, Pascal en arrive de préférence à des applications *pratiques* et *précises*, numériquement déterminables. Il montre que, conformément à la loi générale dont il développe le riche contenu, il est possible de déterminer la hauteur à laquelle, dans chaque région, selon l'altitude, l'eau s'élève dans les pompes aspirantes. Réciproquement, il détermine l'élévation au-dessus du niveau de la mer, de différents lieux, Paris, Clermont, etc. et il fait voir que le baromètre peut être utilisé à cet effet. Au cours des observations barométriques qu'il fit pour découvrir le rapport entre les variations de la température et l'élévation de la colonne de vif-argent, il devine l'utilité pratique que cette dernière application du tube de Torricelli peut présenter. « Cette connaissance, fait-il remarquer, peut être très utile aux laboureurs, voyageurs, etc., pour connaître l'état présent du temps et le temps qui doit suivre immédiatement ... » 1).

Aussi bien, Pascal n'est pas uniquement un

1) *Œuvres de Blaise Pascal*, t. IV, p. 336.

contemplateur de la science spéculative, il en arrive toujours au domaine de l'utile. Cette face de son merveilleux talent apparaît encore dans ses inventions mécaniques : la machine arithmétique, qu'il construisit afin d'aider son père que la perception des tailles en Normandie contraignait à de nombreux et fatigants calculs ; le haquet 1), la machine pour élever l'eau qu'il construisit pour le puits de Port-Royal et qu'on appela le « puits de Pascal »; les carrosses à cinq sols, première ébauche de nos omnibus. Aux « Petites Écoles » de Port-Royal, il donne une nouvelle méthode pour apprendre à lire, méthode actuellement en usage dans l'enseignement primaire 2).

Dans sa logique, son sens pratique apparaît dans l'importance toute particulière qu'il accorde, à côté de l'art de démontrer, à l'art de persuader, d'atteindre, par une dialectique spéciale bien plus subtile et plus souple, le cœur et la volonté, non moins que l'intelligence de l'interlocuteur que l'on veut convaincre. On retrouve cette

1) Il est faux que Pascal soit l'inventeur de la brouette, comme on le répète souvent.

2) Ceci ressort d'une lettre de Jacqueline à Blaise, du 26 octobre 1655. Voir Victor Cousin, *Jacqueline Pascal*, 10e édit., 1894, pp. 264-6. Cette méthode nouvelle qui se trouve dans la *Grammaire Générale* de Port-Royal, d'Arnauld et Lancelot, consiste à apprendre les lettres aux enfants en leur donnant la prononciation qu'elles ont dans le corps des mots, et non celle qu'elles ont dans l'alphabet.

même tendance, pendant la période finale de grande ferveur et de mysticisme janséniste, lorsqu'il s'attache surtout à la science de la conduite, à la morale; lorsqu'il délaisse la géométrie « inutile en sa profondeur » 1); lorsqu'il se désintéresse de la physique: « La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction » 2); lorsqu'il tient même en si faible estime les spéculations de la théologie: « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre et qui passent l'état de notre capacité présente.

» Tout cela nous est inutile à savoir pour en sortir... » 3). Enfin, dans son *Apologie du Christianisme*, le grand ressort qu'il fait jouer pour soulever le libertin au-dessus des occupations et des vues de la nature, pour l'arracher à lui-même, n'est-ce pas l'inquiétude de la solution pratique du problème de la vie, cette énigme angoissante où il s'agit de notre tout?

Cette orientation constante de l'esprit de Pascal vers le domaine des applications utiles, cette préoccupation d'améliorer par ses décou-

1) *Pensées*, Fragment 61.
2) *Ibid.*, Fr. 67.
3) *Ibid.*, Fr. 560.

vertes le monde de la vie courante, d'où les penseurs peuvent s'abstraire, mais où s'écoule l'existence de la grande masse humaine, cette tendance pratique ajoute un nouveau trait à la physionomie déjà si complète de Pascal, dont les aptitudes semblent se diversifier à proportion même de la complexité du réel.

II.

Blaise Pascal, rapporte sa sœur Gilberte, « avait une éloquence naturelle qui lui donnait une facilité merveilleuse à dire ce qu'il voulait; mais il avait ajouté à cela des règles dont on ne s'était pas encore avisé, et dont il se servait si avantageusement qu'il était maître de son style; en sorte que non seulement il disait tout ce qu'il voulait, mais il le disait en la manière qu'il voulait, et son discours faisait l'effet qu'il s'était proposé » 1). Et Nicole, dans son *Éloge de Pascal,* après avoir célébré l'éloquence toute d'ardeur, de vie et de logique, de l'admirable écrivain, nous parle aussi de cette dialectique secrète qui commandait son style et sa parole 2).

Mais ce ne sont pas seulement les règles de l'art d'écrire et de persuader qui l'ont vivement

1) *Pensées et opuscules. Vie de Blaise Pascal,* p. 17.

2) « Non deerant tamen artis præcepta, non illa quidem vulgaria quæ in libris extant, sed alia longe secretiora et reconditiora quæ sibi ipse ex ipsa natura expressa formaverat. » *Œuvres de Blaise Pascal,* t. I, p. 122.

préoccupé. Pascal apporte dans les sciences naturelles, le même souci de méthode. A côté de sa rhétorique, si profondément vraie, il y a une logique de la science physique. Il a tenté de faire la théorie du procédé qu'il avait si heureusement appliqué dans ses découvertes hydrostatiques.

Pascal rangeait les sciences en deux catégories séparées et de caractères opposés : « les unes dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit ; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et de découvrir les vérités cachées » 1). Dans la première classe, il range lui-même l'histoire, la géographie, la jurisprudence, la linguistique et surtout la théologie ; les sciences de la seconde espèce sont la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, etc. Le principe sur lequel les unes se fondent est l'autorité ; si elles puisent à cette source leurs enseignements, les autres ne peuvent que s'égarer. Il faut l'affirmer hautement contre les idolâtres de l'antiquité : l'expérience et le raisonnement sont ici les seuls guides légitimes. Aussi, tandis que les sciences

1) *Pensées et opuscules.* Fragment d'un Traité du Vide, p. 74.

de la mémoire ne progressent pas et « sont bornées autant que les livres dans lesquels elles sont contenues » 1), les acquisitions des sciences expérimentales et rationnelles ne cessent de croître. Les découvertes des générations passées s'enrichissent des découvertes des nouvelles générations, et ainsi la science avance vers l'infini pour lequel l'homme est fait. On connaît le passage magistral où la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, est considérée « comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement » 2).

Il serait pourtant exagéré de croire que Pascal n'ait eu que dédain pour les opinions des anciens dans les sciences de l'expérience et du raisonnement. S'il refuse d'être leur servile disciple, ses déclarations et sa conduite montrent assez que, sans des motifs irrésistibles, il pense ne pouvoir rejeter leurs vénérables enseignements. Comme le fait observer M. H. Berr, « ce n'est point là le mépris cartésien de l'autorité, né de la foi en la raison » 3).

Cependant, en physique, quelle est la méthode qui doit guider l'expérience ? Quelle voie faut-il faire suivre à nos démarches intellectuelles ?

Ici apparaît une doctrine dont Pascal a con-

1) *Pensées et opuscules*. Fragm. d'un Traité du Vide, p.74.
2) *Ibid.*, p. 80.
3) H. Berr, *Pascal et sa place dans l'histoire des idées.* « Revue de synthèse historique », octobre 1900.

stamment tenu certains éléments, au cours de son existence si diverse de géomètre, de physicien, de mondain, d'apologiste et de mystique 1). La mathématique est la « véritable science »... et par une préférence toute particulière elle « a l'avantage de ne rien enseigner qu'elle ne démontre »... 2). La géométrie est seule à nous enseigner l'art de découvrir la vérité quand on la cherche, de la démontrer quand on la possède, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine 3). « La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et, hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritable démonstration » 4). Dans les *Pensées*, nous l'entendons dire au sujet de l'ordre: « Nulle science humaine ne le peut garder. Saint Thomas ne l'a pas gardé. La mathématique le garde »... 5). Ainsi, la physique, sous peine de ne pas suivre l'ordre vrai, doit emprunter, aux géomètres, leur mé-

1) On pourra consulter sur l'évolution de la pensée de Pascal : G. Michaut, *Les époques de la pensée de Pascal.* Paris, Fontemoing. — E. Boutroux, *Pascal* (Collection « Les Grands Ecrivains français »). Paris, Hachette. — H. Berr, *Pascal et sa place dans l'histoire des idées.* « Revue de synthèse historique », octobre 1900.

2) *Pensées et opuscules. Dédicace de la machine arithmétique*, p. 47.

3) *Ibid. De l'esprit géométrique*, p. 164.

4) *Ibid. De l'Art de persuader*, p. 194.

5) *Ibid.*, Fr. 61. Mais il ajoute aussitôt : « elle est inutile en sa profondeur. »

thode. Pascal, en cela, est cartésien. Lui qui nous a donné un exemple si net et si puissant du procédé inductif, nous l'entendons préconiser, dans la science expérimentale, les vues synthétiques et les raisonnements déductifs.

Dans sa réponse au P. Noël, partisan du plein, aux convictions scientifiques peu consistantes, qui s'en était pris malencontreusement au futur polémiste des *Petites Lettres*, Pascal indique les principes de sa logique. La page est trop nette pour ne pas être citée.

« Mais pour le faire avec plus d'ordre, écrit-il, permettez-moi de vous rapporter une règle universelle qui s'applique à tous les sujets particuliers où il s'agit de reconnoître la vérité... : c'est qu'on ne doit jamais porter un jugement décisif de la négative ou de l'affirmative d'une proposition, que ce que l'on affirme ou nie, n'ait une de ces deux conditions : savoir, ou qu'il paroisse si clairement et si distinctement de soi-même aux sens ou à la raison, suivant qu'il est sujet à l'un ou à l'autre que l'esprit n'ait aucun moyen de douter de sa certitude, et c'est ce que nous appelons *principe* ou *axiome ;* comme, par exemple, *si à choses égales on ajoute choses égales, les touts seront égaux ;* ou qu'il se déduise par des conséquences infaillibles et nécessaires de principes ou axiomes, de la certitude desquels dépend toute celle des conséquences qui en sont bien tirées ; comme cette proposition :

Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits... Tout ce qui a une de ces deux conditions est certain et véritable, et tout ce qui n'en a aucune passe pour douteux et incertain » 1).

Toute science qui ne relève pas de l'autorité du témoignage historique ou de l'autorité de la révélation, n'est donc qu'une série de propositions déduites d'axiomes ou de principes. Dans sa lettre à M. Le Pailleur, réponse indirecte aux arguties du P. Noël, il reconnaît encore une autre opération de l'entendement. « Je sais, écrit-il, visant son adversaire, que ceux qui ne sont pas accoutumés de voir les choses traitées dans le véritable ordre, se figurent qu'on ne peut définir une chose, sans être assuré de son être ; mais ils devraient remarquer que l'on doit toujours définir les choses, avant que de chercher si elles sont possibles, ou non, et que les degrés qui nous mènent à la connaissance des vérités, sont la définition, l'axiome et la preuve »... 2).

Antérieurement à l'expérimentation et à la preuve rationnelle, nous commençons par la représentation d'un phénomène, par l'idée d'une théorie. C'est là une pure hypothèse, et par le fait qu'elle prend place dans l'esprit, elle ne force pas son assentiment. Elle peut être une imagi-

1) *Œuvres de Blaise Pascal*, t. IV, pp. 76-7.
2) *Ibid.*, p. 153.

nation aussi bien qu'une vérité féconde. C'est aux sens ou à la raison, selon qu'elle relève de celle-ci ou de ceux-là, à nous dire la valeur de l'idée qu'une considération superficielle de la réalité, un premier coup d'œil a engendrée en nous. La démonstration est donc requise.

L'entendement ne se borne pas à la conception de la chose. Il y accole un nom : ainsi le veut l'ordre véritable. Donner un nom à une chose, c'est la définir. Aussi bien Pascal n'admet comme définitions que celles appelées, dans la *Logique* de l'École, définitions de mots. Et elles consistent dans l'opération par laquelle l'esprit applique un nom à la réalité, nettement désignée en termes connus. Les définitions dites de mots sont libres. Il nous est loisible, si nous y trouvons avantage, de donner à l'être un nom quelconque, à condition d'en déterminer clairement le sens au début, et de nous y tenir dans tout le cours du raisonnement.

Pour les définitions dites de choses par les logiciens, Pascal les écarte. Ce ne sont pas là des définitions, mais bien plutôt, s'il s'agit de vérités évidentes, des axiomes ou des principes, et, si ce sont des vérités qui demandent une preuve, des propositions. Les vraies définitions sont relatives, non à l'ordre réel, mais à l'ordre logique. Elles constituent non point l'énonciation de la nature d'une réalité, mais un rapport établi entre une chose suffisamment désignée et un

mot, une étiquette que nous y mettons. Au contraire des définitions, les axiomes et les propositions ne sont pas laissés à notre choix. Le sophisme le plus habituel que l'on commette dans la discussion est de confondre les deux espèces de définitions et de croire qu'on peut en user avec un égal arbitraire. Par suite de la liberté qui appartient aux définitions de mots, on peut joindre à une chose un terme habituellement rattaché à une autre. Rien d'illicite jusqu'ici. Mais on raisonne ensuite comme si les choses désignées par le même mot se trouvaient identiques, comme si les propriétés de l'une se retrouvaient dans l'autre et comme s'il était permis « de les faire convenir de nature aussi bien que de nom » 1). Aussi, est-il requis de définir tous les termes susceptibles de l'être — les termes premiers ne s'y prêtent pas — et de remplacer au cours de la preuve les objets définis, par la définition. De la sorte, l'équivoque est impossible. Pascal se sert triomphalement de cette règle dans sa polémique avec le P. Noël 2). Les premières *Provinciales* en font un usage constant 3).

1) Cette finale de phrase se retrouve à la fois dans la *Lettre à M. Le Pailleur*, p. 164, et dans l'opuscule de l'*Esprit géométrique*, p. 170.

2) *Œuvres de Blaise Pascal. Réponse au Père Noël*, t. IV, p. 77.

3) « Ce mot (le pouvoir prochain) me fut nouveau et

Après la conception de l'idée *a priori* et sa définition, il reste à en tenter la démonstration. Jusqu'alors l'intelligence, loin de pouvoir l'admettre, est obligée de la tenir en suspicion. L'ordre géométrique par l'axiome et la déduction est le seul ordre véritable. L'axiome est un principe, d'origine sensible dans les sciences physiques, d'ordre intellectuel en géométrie.

inconnu... Je lui en demandai donc l'explication »...

— « J'y consens, leur dis-je ; car je ne dispute jamais du nom, pourvu qu'on m'avertisse du sens qu'on lui donne »...

— « Quoi ! mes pères, leur dis-je, c'est se jouer des paroles de dire que vous êtes d'accord à cause des termes communs dont vous usez, quand vous êtes contraires dans les sens »... (Première lettre).

— « Mais, lui dit-il, il y a deux choses dans ce mot de *grâce suffisante :* il y a le son, qui n'est que du vent et la chose qu'il signifie, qui est réelle et effective. Et ainsi, quand vous êtes d'accord avec les Jésuites touchant le mot de *suffisante*, et que vous leur êtes contraires dans le sens, il est visible que vous êtes contraires touchant la substance de ce terme, et que vous n'êtes d'accord que du son »... (Seconde lettre).

— « Et comme je souhaitais particulièrement d'être éclairé sur le sujet d'un différend qu'ils ont avec les jansénistes, touchant ce qu'ils appellent la *grâce actuelle*, je dis à ce bon père que je lui serais fort obligé s'il voulait m'en instruire, que je ne savais pas seulement ce que le terme signifiait : je le priai donc de me l'expliquer... J'entrevoyais ce qu'il voulait dire ; mais, pour le lui faire encore expliquer plus clairement, je lui dis : Mon père, ce mot de *grâce actuelle* me brouille... Si vous aviez la bonté de me dire la même chose sans vous servir de ce terme, vous m'obligeriez infiniment. Oui, dit le père ; c'est-à-dire que vous voulez que je substitue la définition à la place du défini : cela ne change jamais le sens du discours ; je le veux bien »... (Quatrième lettre). On peut voir encore, dans la dix-huitième lettre, le passage : « Car de quoi disputez-vous, sinon du sens de cet auteur... »

Il est le fruit d'une intuition directe de la vérité se révélant à nous *clairement* et *distinctement*. Le critère de l'évidence que Pascal admet ici révèle encore une fois l'influence de Descartes sur toute sa logique.

Dans ses *Nouvelles expériences touchant le vuide*, nous avons vu un exemple du rôle qu'il fait jouer aux *axiomes* en physique. On s'en souvient, il condensait en formules générales, appelées *maximes*, les résultats de ses nombreuses expériences sur l'aversion mitigée pour le vide, qu'il croyait encore pouvoir admettre dans la nature inanimée.

La troisième opération de la science consiste dans le raisonnement déductif. Celui-ci révèle le contenu implicite des *axiomes*, ou les propositions qui jaillissent de leur rapprochement et de leur combinaison. Ainsi, de la loi de l'équilibre des fluides émanent, en multitude, les vérités particulières et les applications concrètes.

En dehors de l'axiome clair et distinct et de la déduction rigoureuse, Pascal n'admet aucune certitude, et bien peu d'idées, échappant à l'étroitesse de ces règles logiques, lui semblent valoir quelque attention. Il les appellera, « suivant leur mérite, tantôt *vision*, tantôt *caprice*, quelquefois *idée* et tout au plus *belle pensée* »... 1).

1) *Œuvres de Blaise Pascal. Réponse au Père Noël*, t. IV, p. 77.

Les *axiomes*, bases premières des démonstrations, ne sont point eux-mêmes démontrables. Certes, ce serait un idéal scientifique de les prouver. Mais puisqu'il est impossible d'y parvenir, force nous est de démontrer uniquement ce qui peut l'être. De même que nous ne pouvons définir tous les termes utilisés dans les axiomes et les démonstrations, ainsi il serait vain de vouloir prouver toutes les propositions intervenant dans nos preuves. D'ailleurs, il n'est point nécessaire d'établir les premiers principes: ils s'imposent par leur évidence.

La logique de Pascal offre donc un caractère nettement déductif. Admirateur enthousiaste des démonstrations géométriques, il lui est arrivé de vouloir y ramener le procédé des sciences d'observation. Le mathématicien a nui au logicien de la physique et l'a rapproché sensiblement d'une méthode à laquelle il ne ménageait point ses critiques, ni même son dédain : la méthode aprioriste de Descartes. Pascal n'a point eu la conscience très nette du procédé inductif, de ce levier intellectuel si puissant qui l'élevait de l'observation et de la mesure numérique des phénomènes d'équilibre des fluides, à leur cause et à leurs lois. La méthode expérimentale est demeurée chez lui dans le domaine de la spontanéité, il n'a point su, par la réflexion, en découvrir les aspects, en retracer les phases logiques et la marche ascendante.

Aussi, il s'est fait que sa théorie a nécessairement éclaté lorsqu'il l'a mesurée au réel et qu'il s'est vu contraint, jusqu'à un certain point, de l'élargir.

En même temps qu'il proclame la nécessité de procéder par définition, axiome et preuve, il affirme l'importance primordiale de l'expérience. Les expériences, écrit-il, sont « les seuls principes de la physique » 1). Et dans sa triomphante conclusion des deux traités *de l'Équilibre des Liqueurs* et *de la Pesanteur de la Masse de l'air*, il s'écrie : « Que tous les disciples d'Aristote assemblent tout ce qu'il y a de fort dans les écrits de leur maître et de ses commentateurs, pour rendre raison de ces choses par l'horreur du vuide, s'ils le peuvent : sinon, qu'ils reconnoissent que les expériences sont les véritables maîtres qu'il faut suivre dans la Physique »... 2).

Aussi le critère de l'évidence qu'il a repris à Descartes n'a plus dans sa pensée un sens identique à celui que la philosophie cartésienne lui attribue. Pour Pascal, les « axiomes » et les « maximes » sont relatifs à l'ordre expérimental, aussi bien qu'à l'ordre abstrait; Descartes s'intéresse au monde des essences idéales : « ici, écrit M. Brunschvicg, l'évidence est concrète et fondée sur la vue directe des choses ; dans le carté-

1) Fragment d'un Traité du Vide, p. 78.
2) *Œuvres de Blaise Pascal*, t. IV, p. 325.

sianisme, elle est de raison et fondée sur l'intuition immédiate des idées » 1).

Mais il ne se borne point à l'affirmation générale de la nécessité de l'expérience. Il scrute, dans certaines de ses parties, le mécanisme intellectuel qui permet de remonter des faits à leurs principes et à leurs lois. C'est, en premier lieu, une théorie de l'hypothèse scientifique. Elle se rattache, dans sa pensée, à la théorie de la définition, ce stade préliminaire du raisonnement scientifique. Nos idées n'étant ni vraies ni fausses, indépendamment de la preuve par l'axiome et la déduction, il faut, pour en juger, les soumettre à l'examen. Elles peuvent être de trois sortes : vraies, fausses ou simplement possibles. L'hypothèse est fausse, lorsque l'affirmation en est absurde. Il se peut aussi qu'elle soit simplement possible et cela même lorsqu'elle est d'accord avec l'expérience. Certes, des esprits ignorant les exigences de l'ordre géométrique pourront croire qu'il suffit, pour la vérification d'une hypothèse, qu'elle s'accorde avec les faits observés : il n'en est rien. « C'est ainsi que quand on discourt humainement du mouvement, ou de la stabilité de la terre, tous les phénomènes du mouvement et des rétrogradations des planètes, s'ensuivent parfaitement des hypothèses de *Ptolémée*, de *Tycho* et de *Copernic* et

1) *Pensées et opuscules*, p. 173, note 2.

de beaucoup d'autres qu'on peut faire, de toutes lesquelles une seule peut être véritable » 1).

La voie pour arriver au vrai n'est pas si directe qu'on le pourrait croire. Nous avons vu qu'une hypothèse est fausse dont l'affirmation est absurde ; inversement, une hypothèse sera vraie lorsque sa contradictoire implique la même absurdité. La nature de l'entendement humain est telle qu'il n'arrive pas de prime abord au vrai. Il parvient à la proposition véritable par la négation du jugement faux qui la contredit.

Et l'hypothèse dont on ne peut taxer d'absurdité ni l'affirmation ni la négation, est douteuse : bien plus, pour un esprit formé aux rigueurs de la géométrie, elle peut être souvent considérée comme une imagination. Ainsi la *matière subtile* de Descartes, qui devient chez le P. Noël la *matière ignée*, ainsi la *légèreté mouvante* du même Père, ainsi la sympathie et l'antipathie des corps, l'antipéristase, les forces occultes, les causes cachées, toutes les chimériques entités que les fanatiques de l'antiquité croyaient voir dans les corps. L'homme a besoin d'une explication, vraie ou fausse, des phénomènes, et comme, chez lui, l'intelligence est moins perspicace que l'imagination n'est active, il invente

1) *Œuvres de Blaise Pascal. Réponse au P. Noël*, t. IV, p. 86.

des causes illusoires, et il les érige en dogmes scientifiques. De vrai, il y a bien peu de choses réellement connues en physique et ce n'est que par une méthode sévère et géométrique que l'on parvient à y voir un peu 1).

Dans l'étude qu'il fait de la phase inductive dans l'élaboration d'une doctrine vraiment scientifique, Pascal a donc déterminé les conditions que doit remplir l'hypothèse pour être certaine : il faut que la contradictoire soit impossible à soutenir. Cependant on peut pousser plus loin et demander : quand la contradictoire peut-elle être réputée absurde ? Quelle opération intellectuelle faut-il mettre en œuvre pour pouvoir induire des expériences cette conclusion négative, et par suite, l'affirmation de l'hypothèse proposée ? Ici apparaît un des points les plus faibles de la logique de Pascal. Il ne connaît que l'induction complète. « Car, déclare-t-il, dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents » 2). Et Pascal en infère cette conclusion, d'ailleurs logique, que la science physique est relative aux phénomènes expé-

1) *Lettre de MM. Pascal et Roberval à M. Fermat*, p. 390.

2) *Pensées et opuscules.* Fragment d'un Traité du Vide, p. 82.

rimentés : à moins d'avoir la connaissance de tous les cas, il est interdit de préjuger le résultat des expériences nouvelles que des observateurs mieux renseignés pourront faire dans l'avenir. « C'est ainsi que quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point... De même quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point le vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance » 1).

Pascal parlait un langage plus dogmatique, lorsqu'après la « Grande Expérience » du Puy de Dôme, il posait la loi générale de l'équilibre des liquides et des gaz. Le physicien l'emportait encore sur le philosophe, et les puissantes audaces des conquêtes que Blaise Pascal faisait sur l'inconnu de la nature étaient plus sûres que la prudence timide de sa législation de l'esprit.

La logique des sciences de Pascal préconise surtout la voie descendante. Elle est une tentative de ramener la physique à la géométrie. Effort vain, car il lui a fallu faire une large

1) *Pensées et opuscules.* Fragment d'un Traité du Vide, p. 82.

place à l'expérience et à l'hypothèse scientifique. La méthode expérimentale a brisé le moule à l'étroitesse duquel on voulait la réduire. En étudiant les conditions requises pour qu'une hypothèse pût être admise, Pascal a donné une preuve nouvelle de la sévérité de sa méthode et de la rigueur de son esprit. Il n'a point connu l'induction scientifique, dont Stuart Mill devait être le législateur. Il n'a eu conscience que d'un procédé très imparfait, qui n'est pas, à proprement parler, un raisonnement, mais un moyen d'abstraire et de généraliser, déjà connu et décrit par Aristote.

La logique des sciences de Pascal a subi, pendant la période mystique qui termine sa vie, certaines modifications qu'il nous reste à caractériser.

Dans l'opuscule de l'*Esprit géométrique*, écrit très probablement au début de la retraite à Port-Royal, Pascal préconise toujours, pour la recherche de la vérité et pour la démonstration des propositions vraies, la méthode des géomètres. Cependant, à côté du raisonnement, il assigne un rôle plus important à une puissance que nous avons déjà rencontrée en la désignant du nom « d'intuition ». Il l'appelle ici « la lumière naturelle » 1); pendant sa vie mondaine, il l'avait déjà reconnue sous le nom d' « esprit de

1) *Pensées et opuscules. De l'Esprit géométrique*, p. 172.

finesse » 1) ; bientôt il l'appellera le « cœur ». L'ordre parfait, idéal, dit-il, consistant à tout définir et à démontrer tout, étant impossible à tenir, nous admettrons, à la clarté de la « lumière naturelle », les termes premiers et les premières vérités : « la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications » 2).

Tendant déjà à préférer les « raisons du cœur » et les appréhensions spontanées de l'esprit intuitif, il limite les aptitudes de la raison, il met une particulière insistance à en marquer les bornes.

Il nous est impossible de définir tous les termes et de démontrer toutes les propositions. « D'où il paraît, fait-il observer, que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli » 3).

Nous ne pouvons connaître l'essence de bien des choses. Sans doute, lorsque la définition est impossible, la « lumière naturelle » supplée à l'insuffisance du discours, et, faute d'un signalement plus ample, fait savoir à tous quelle est

1) Voir le *Discours sur les passions de l'amour :* « Il y a deux sortes d'esprits, l'un géométrique, et l'autre que l'on peut appeler de finesse ». *Pensées et opuscules*, p. 125.

2) *De l'Esprit géométrique,* p. 169.

3) *Ibid.*, p. 167.

la chose que le terme désigne. Mais, ajoute-t-il, « ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue de tous : ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose » 1).

Ici encore, pour Pascal, nous n'atteignons pas directement la vérité ; nous y arrivons par la négation de la contradictoire. C'est que l'homme ne possède pas la vérité directement et qu'« il ne connaît naturellement que le mensonge »... 2). La doctrine janséniste de la dégradation originelle a pénétré Pascal. Et selon lui, il se fait souvent que les deux propositions opposées entre lesquelles nous prenons parti, niant la contradictoire pour poser ensuite la vérité positive, sont également inconcevables à l'entendement 3). C'est là même la raison pour laquelle nous n'arrivons à la vérité qu'en prenant un chemin de traverse.

Dans l'opuscule *De l'art de persuader*, il observe que, hors de la géométrie, « il n'y a presque point de vérités dont nous demeurions toujours d'accord » 4). Tant la vérité est complexe, tant nous sommes le jouet de l'inconstance de nos caprices.

1) *De l'Esprit géométrique*, p. 170.
2) *Ibid.*, p. 177.
3) De même dans les *Pensées :* « Incompréhensible que Dieu soit et incompréhensible qu'il ne soit pas ; que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme ; que le monde soit créé et qu'il ne le soit pas etc.; que le péché originel soit et qu'il ne soit pas ». Fr. 230.
4) *Pensées et opuscules*, p. 188.

Enfin, à cette époque, il ne parle plus de la méthode des sciences expérimentales, il ne s'y intéresse guère.

La nature de ses préoccupations intellectuelles a bien changé. Il s'est détaché des sciences physiques et même de la géométrie. Cette dernière est utile, moins pour les vérités qu'elle enseigne, que pour « l'esprit de netteté » où elle fait entrer 1). Mais les réflexions morales, la science de la destinée humaine et du salut : voilà les grands problèmes qui attirent maintenant l'âme ardente de Pascal.

Dans les *Pensées*, Pascal est le souffrant, le

1) Pascal exprima plus tard (10 août 1660), en termes remarquables, ces sentiments, dans une lettre à Fermat : « Je vous dirai donc, Monsieur, que si j'étois en santé, je serois volé à Toulouse, et que je n'aurois pas souffert qu'un homme comme vous eût fait un pas pour un homme comme moi. Je vous dirai aussi que, quoique vous soyez celui de toute l'Europe que je tiens pour le plus grand Géomètre, ce ne seroit pas cette qualité-là qui m'auroit attiré ; mais je me figure tant d'esprit et d'honnêteté en votre conversation que c'est pour cela que je vous rechercherois... Car pour vous parler franchement de la Géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit ; mais en même temps je la connois pour si inutile, que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Aussi je l'appelle le plus beau métier du monde ; mais enfin ce n'est qu'un métier ; et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai, mais non pas l'emploi de notre force : de sorte que je ne ferois pas deux pas pour la Géométrie, et je m'assure que vous êtes fort de mon humeur. Mais il y a maintenant ceci de plus en moi, que je suis dans des études si éloignées de cet esprit-là, qu'à peine me souviens-je qu'il y en ait. » *Œuvres de Blaise Pascal*, t. IV, pp. 446-7.

désenchanté qui ne connaît plus que le Christ et ses plaies béantes. « Je trouve bon, écrit-il, qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic: mais ceci...! Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle » 1). Cependant, les problèmes de logique le préoccupent toujours. L'éclaircissement de ces questions est requis pour faire produire à l'Apologie qu'il méditait, tout son effet sur l'intelligence et le cœur du libertin. Il oppose plus nettement qu'auparavant, à l'esprit de géométrie, l'esprit de finesse ; à la raison, le cœur. Il admire encore l'ordre admirable que garde la mathématique, mais il en déplore l'inutilité, il en constate l'impuissance et l'incertitude, il préconise et exalte le cœur, seul reste de notre primitive élévation, puissance que la grâce du Christ restaure, sanctuaire qu'elle visite, seule faculté qui atteint le Dieu d'amour et de consolation...

Or, à l'esprit de géométrie, il rattache, comme une espèce à son genre, « l'esprit de justesse », qui est la faculté dominante du physicien. Mais « l'esprit de justesse » s'oppose à l'esprit de géométrie, *pris au sens strict.* « Diverses sortes de sens droit ; les uns dans un certain ordre de choses, et non dans les autres ordres où ils extravaguent.

1) *Pensées et opuscules.* Fr. 218.

» Les uns tirent bien les conséquences de peu de principes, et c'est une droiture de sens.

» Les autres tirent bien les conséquences des choses où il y a beaucoup de principes.

» Par exemple, les uns comprennent bien les effets de l'eau, en quoi il y a peu de principes ; mais les conséquences en sont si fines, qu'il n'y a qu'une extrême droiture qui y puisse aller.

» Et ceux-là ne seraient peut-être pas pour cela grands géomètres, parce que la géométrie comprend un grand nombre de principes, et qu'une nature d'esprit peut être telle qu'elle puisse bien pénétrer peu de principes jusqu'au fond, et qu'elle ne puisse pénétrer le moins du monde les choses où il y a beaucoup de principes.

» Il y a donc deux sortes d'esprits... L'un est force et droiture d'esprit, l'autre est amplitude d'esprit. Or l'un peut bien être sans l'autre, l'esprit pouvant être fort et étroit, et pouvant être aussi ample et faible » 1).

La doctrine de Pascal semble bien s'être modifiée. Car s'il rapproche toujours du raisonnement des géomètres les procédés logiques de la science positive, il les en distingue aussi mieux qu'il ne l'avait fait jusqu'ici, il oppose même les deux méthodes.

Il y a plus. En tête de nombreux Fragments,

1) *Pensées et opuscules.* Fr. 2.

il inscrit ce titre : *Raison des effets*. Il cherche, dans ces *Pensées*, à donner la raison, habituellement la raison psychologique et morale, de la conduite humaine, avec ses inconséquences et ses faiblesses, et de l'organisation sociale dont, pour lui, la justice est absente. Et ce mode d'inférence qui remonte de l'effet à la cause, qui explique le particulier par l'universel, il le considère comme une des démarches intellectuelles les plus parfaites et les plus spécifiques de notre intelligence. « Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc. ; mais il n'a pas vu la règle des partis qui démontre qu'on le doit. Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux, et que la coutume peut tout; mais il n'a pas vu la raison de cet effet.

» Toutes ces personnes ont vu les effets ; mais ils n'ont pas vu les causes ; ils sont à l'égard de ceux qui ont découvert les causes comme ceux qui n'ont que les yeux à l'égard de ceux qui ont l'esprit ; car les effets sont comme sensibles et les causes sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ces effets-là se voient par l'esprit, cet esprit est à l'égard de l'esprit qui voit les causes comme les sens corporels à l'égard de l'esprit » 1).

Si Pascal ne connut jamais pleinement le procédé inductif, il s'en approche pourtant, le plus

1) *Pensées et opuscules*. Fr. 234.

ce semble, au moment même où il méprisait la science des choses extérieures qui n'amène pas à aimer le Dieu du cœur, le véritable Dieu des hommes, Jésus-Christ.

III.

Chez Pascal physicien, il faut distinguer nettement le procédé scientifique dont il usa dans ses recherches hydrostatiques et la théorie qu'il fit de ce procédé. Dans les sciences naturelles, l'expérimentation est le guide qu'il suit fidèlement. Il achève de délivrer la science, de l'idolâtrie de l'antiquité. Les doctrines aprioristes ne lui semblent valoir qu'un haussement d'épaules et un sourire. Il est défiant à l'égard des grandes explications cosmographiques, froid devant les hypothèses les plus ingénieusement construites et les plus séduisantes.

Pascal procède avec une méthode, une prudence et une sûreté qui forcent l'admiration. Pas de démarches précipitées. Il délaisse les perspectives connues des anciens et se décide à marcher de l'avant, après avoir longuement reconnu les territoires nouveaux qui s'ouvrent devant lui. C'est une maitrise constante de soi, une réflexion sans cesse en travail, contrôlant les divinations du génie. Car Pascal n'ignore pas les soudaines révélations, qui appartiennent

aux initiateurs de la science, il connaît les traits de feu qui, subitement, illuminent d'amples horizons. Mais ce qui le caractérise, c'est que, l'éclair éteint, il procède avec d'infinies précautions, mettant en usage tous les tâtonnements nécessaires pour le contrôle d'une vérité intuitivement révélée.

Pascal se sert de la méthode inductive dans toute sa perfection. A la recherche de l'antécédent réel, qui détermine le conséquent observé, il modifie les conditions de l'expérience, de façon à ne garder que la cause présumée ; il écarte celle-ci, afin de voir si l'effet disparaîtra en même temps ; il fait varier l'intensité de son action, afin d'étudier les variations proportionnelles du phénomène.

L'effort de Pascal ne tend pas seulement à reconnaître les causes immédiates des phénomènes physiques, il veut en atteindre aussi la loi. Il étudie dans les choses l'élément quantitatif, il saisit le rapport numérique qu'elles présentent. Ayant découvert la loi mathématique qui régit les faits, il lui est aisé d'en donner déductivement, par des principes *a priori*, une explication rationnelle. Les rapports stables qu'il induit de l'expérimentation des phénomènes naturels, Pascal les unifie dans une loi très générale, à laquelle ils se trouvent subordonnés et qui les englobe. Telle est, pour le grand physicien, la perfection de la science :

expliquer les choses par leurs causes physiques, et par des lois de plus en plus vastes, numériquement déterminables, ramenées à la forme et à l'intelligibilité d'une vérité mathématique. Pascal écarte à jamais de la physique les causes occultes et les explications anthropomorphiques. Son ambition ne va pas non plus à connaître l'essence des choses ou leurs rapports avec la Cause première et la Fin suprême. Il ne mêle pas, comme trop souvent le firent ses contemporains, entre autres son adversaire, le P. Noël, les enseignements de la théologie aux discussions scientifiques. Nous ne connaissons dans ses opuscules de sciences et de logique qu'une seule citation empruntée aux saintes Écritures 1). C'est l'unique fois aussi que l'on rencontre dans ses traités scientifiques une de ces vues d'ensemble tirées déductivement de l'essence de l'Être premier, qui ont une si grande importance dans la physique de Képler et de Descartes 2). Le *Discours de la Méthode* avait séparé les sciences sacrées et la philosophie. La physique de Pascal distingue plus heureusement, de la théologie, les sciences expérimentales qui prenaient leur triomphal essor.

1) et 2) *Pensées et opuscules. De l'Esprit géométrique*, p. 173. « Ces trois choses (le mouvement, le nombre et l'espace) qui comprennent tout l'univers selon ces paroles : « *Deus fecit omnia in pondere, in numero et mensura* »... Ce texte est tiré du Livre de la Sagesse, XI, 21.

Ayant atteint une loi entièrement générale de la nature, Pascal en découvre les innombrables applications. Nous avons décrit son procédé déductif, uni à l'intuition du réel. Lorsqu'il en vient aux corollaires les plus éloignés, il sent le besoin de les confirmer encore par des expériences : ainsi, pour les derniers phénomènes étudiés dans le *Traité de la Pesanteur de la Masse de l'air*. La vérification expérimentale de la proposition déduite de la loi générale de l'équilibre des fluides, a sa répercussion jusqu'à cette dernière : elle la confirme régressivement.

Pascal semble attacher une grande importance à la phase déductive, dans l'étude des phénomènes physiques. Aussi bien, il n'est pas seulement grand physicien, mais puissant géomètre. Et, lorsqu'il formule les règles de sa logique des sciences, lorsqu'il tâche de codifier le procédé qui lui avait si admirablement servi dans la découverte des lois principales de la statique des liquides et des gaz, Pascal recommande surtout l'inférence géométrique. Il ne connaît de la méthode expérimentale que certains éléments : la nécessité de la connaissance sensible et des expériences, l'hypothèse scientifique et quelques-unes des conditions qu'elle doit réaliser.

Quelle est la place qui revient à Blaise Pascal, dans l'histoire de la logique scientifique, à l'aurore de la pensée moderne ?

Deux initiateurs, à cette époque, proclament

une nouvelle méthode. Mais Pascal s'écarte à la fois de Descartes et de François Bacon. L'auteur des *Méditations métaphysiques* eût voulu déduire de quelques vérités, claires et distinctes, toutes les sciences; du moins, il veut poser les principes et les lois premières du savoir humain, et, les moyens lui manquant d'en développer le contenu, il laisse aux générations futures le soin de révéler le trésor infini dont elles sont, pour lui, le germe. Pascal répète qu'en physique les seuls guides sont les expériences; il use constamment de l'induction. Ces deux esprits sont nettement opposés.

Cependant le stade déductif de la pensée de Pascal dans les sciences naturelles, sa logique géométrique, le critère de l'évidence dont il exige l'emploi, le rattachent, quoi qu'il en ait, à René Descartes. Nous noterons aussi l'induction par énumération complète, seule forme d'inférence inductive qu'il admît. L'auteur des *Regulae* la préconise aussi dans certains cas 1). De même la méthode intuitive qui permettait à Pascal d'aller progressivement d'un phénomène à un autre, différent en apparence, mais identique dans son fond, se rapproche d'un des modes de cette induction, telle que Descartes la conçoit et la prescrit. Dans la constitution de la science, alors que l'esprit, partant des principes atteints

1) *Regulae ad directionem ingenii.* Reg. VII.

par intuition, recompose le réel au moyen de synthèses successives, il se peut, dit le grand métaphysicien, que nous nous trouvions arrêtés à un degré de la déduction, faute de bien connaître la nature de celui-ci. Alors il sera nécessaire de recourir à l'analogie et de rapprocher, d'autres réalités mieux connues, le terme intermédiaire dont nous ignorons l'essence. Soit, par exemple, à rechercher la ligne appelée, en dioptrique, *anaclastique*, dans laquelle les rayons lumineux se réfractent de manière à s'intersecter en un même point. Pour arriver à la déterminer, nous partirons de la notion absolument simple de puissance naturelle ; le second degré de la marche descendante sera l'action de la lumière ; le troisième la propriété qu'elle possède de traverser un milieu diaphane ; le quatrième le changement apporté par ce milieu dans la grandeur respective des angles d'incidence et de réfraction : ainsi on aboutit à l'anaclastique. Mais, observe Descartes, « si au second degré on ne peut découvrir la nature de l'action de la lumière, on énumérera... toutes les autres puissances naturelles afin que, de la connaissance de quelques-unes d'entre elles, on puisse au moins déduire par analogie la connaissance de celle qu'on ignore » 1). Et c'est encore par application de cette règle que Descartes explique l'arc-

1) *Regulae ad directionem ingenii.* Reg. VIII.

en-ciel, en passant des réfractions de la lumière produites dans une boule de verre, aux réfractions produites dans les gouttes d'eau. Il identifie le phénomène inconnu au phénomène connu. C'est le procédé même de Pascal, lorsqu'il suit la loi universelle, identique sous la diversité des expériences, et rattache les uns aux autres les chaînons désunis d'un raisonnement.

De la méthode des sciences physiques, Descartes prenait surtout la phase déductive. Bacon s'attacha presque exclusivement au stade de l'expérimentation et de l'induction. Il ignorait l'importance essentielle de la notation numérique des lois naturelles et de leur réduction à des équations et des figures géométriques.

Si Pascal voit, comme le Chancelier anglais, la nécessité de rechercher, en sollicitant la nature, la « forme » des phénomènes, l'élément universel qui les détermine et la loi de leur activité, il s'en distingue par une application complète de la nouvelle méthode. A l'expérimentation, il unit le procédé mathématique et l'inférence déductive.

Pascal semble donc un intermédiaire entre Bacon et Descartes. A l'un, il emprunte l'inférence déductive; de l'autre il possède le souci de l'observation et la recherche des expériences. Il complète, l'un par l'autre, ces deux novateurs extrêmes et opposés, il en concilie la méthode et les facultés, si diverses, dans la synthèse supérieure de son génie. « Tous leurs principes

sont vrais... écrit-il. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi » 1). Telle était la règle suprême de cet esprit, pour qui l'on ne se trompait qu'à exclure, dont l'ampleur et la complexité tendaient à égaler l'ordre réel.

Blaise Pascal nous semble, entre Descartes et Bacon de Vérulam, dont il est le trait d'union, prendre place à côté d'un homme qui, mieux que le métaphysicien français et le logicien anglais, doit être considéré comme le fondateur de la science moderne : l'italien Galileo Galilei. Chez l'inventeur des lois fondamentales de l'hydrostatique et chez l'auteur des *Discorsi*, la méthode expérimentale atteint sa perfection. L'illustre astronome florentin écrivait au péripatéticien Fortunio Liceti : « J'estime... que le livre de la philosophie est celui de la nature, livre toujours ouvert devant nos yeux. Cependant, comme il est écrit en caractères autres que ceux de notre alphabet, tout le monde ne peut pas le lire, et les caractères d'un tel livre sont des triangles, des carrés, des cercles, des sphères, des cônes, des pyramides et d'autres figures mathématiques très convenables pour une telle lecture » 2). L'expérimentation unie à la trans-

1) *Pensées*. Fr. 394.

2) *Opere*, édition Alberi, t. VII, pp. 354-355. Firenze, 1842-1856. Cité et traduit par Th. H. Martin, *Galilée. Les droits de la science et la méthode des sciences physiques*. Paris, Didier, 1868.

formation mathématique des problèmes physiques : c'est aussi la méthode de Pascal.

Cependant, il le faut reconnaître, Galilée l'emporte sur le penseur français. Dans la logique des sciences, le mathématicien du grand-duc de Toscane distingue l'induction scientifique, de l'induction complète. Reconnaissant toute la valeur du premier procédé, il déclare le second vain si l'on parvient à la connaissance de tous les cas, impraticable dans le cas contraire. Pascal ne fut point aussi perspicace.

D'ailleurs, en défiance à l'égard de la physique ancienne dont il consommait la déroute, il n'attachait pas, ce semble, l'importance qui leur revient, à la divination, à l'instinct spontané, qui, souvent, antérieurement à toute réflexion, conduisent l'inventeur. Il ne laissait aucun jeu, dans la recherche scientifique, à l'imagination. Surtout il écarte trop dédaigneusement les hypothèses qui, fréquemment, sont autre chose que de belles *pensées* ou des *caprices*. « Le rôle de l'hypothèse, écrit M. de Lapparent, quand elle n'est pas lancée au hasard, est toujours fécond. C'est elle qui sert de guide et de flambeau à l'expérimentateur en lui suggérant l'expérience à faire pour vérifier sur quelque point capital la théorie déjà conçue. Si cette épreuve réussit, l'hypothèse en sort victorieuse ; sinon, c'est la science qui s'enrichit d'une notion nouvelle, qu'un théoricien mieux avisé saura grouper

avec les autres en une synthèse moins imparfaite » 1).

En vertu de la sévérité géométrique de son esprit, Pascal n'était pas disposé à faire bon accueil aux vastes synthèses, explications générales de l'univers, dans lesquelles certaines parties sont inévitablement perfectibles, mais qui constituent autant d'approximations constamment en progrès vers la vérité. Il s'attachait plutôt à un groupe de phénomènes nettement délimité, il découpait dans le réel un aspect restreint : avec sa rigoureuse méthode, il en poussait l'explication jusqu'au bout, il menait le problème à son degré de perfection suprême.

Galilée n'a jamais fait fi des anticipations ni des hypothèses. D'après lui, « il faut conjecturer une proposition avant d'en pouvoir trouver la preuve proprement dite. La confiance en l'exactitude de la proposition contribue beaucoup à en faire découvrir la preuve » 2). Avant même de faire les découvertes qui devaient donner au système copernicien une si puissante probabilité, il y adhérait déjà. On connaît de lui une lettre du 30 mai 1597 à Mazzoni, professeur à Pise, et une lettre du 4 août 1597 à Képler, où il se déclare partisan de l'hypo-

1) A. de Lapparent, *Science et Apologétique*, pp. 100 et 101. Paris, Bloud, 1906.
2) Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, t. I, p. 183. Paris, Alcan, 1906.

thèse héliocentrique. Et même dans cette dernière lettre, il déclare être parvenu à l'opinion de Copernic depuis un grand nombre d'années. Or en 1604 seulement l'apparition d'une nouvelle étoile dans la constellation du Serpentaire lui permet de ruiner définitivement la doctrine péripatéticienne de l'ingénérabilité des corps célestes. Construisant en 1609 le premier télescope, il découvre dans la lune, des montagnes et des vallées, semblables à celles du globe terrestre, les satellites de Jupiter et leur évolution autour de cette planète, Saturne muni d'appendices, qu'il croit être des étoiles, les phases de Vénus et de Mars, les taches du soleil qui lui révèlent la rotation de cet astre. Ces observations qui condamnaient le système ptolémaïste, étaient la confirmation d'une hypothèse antérieurement acceptée pour sa vraisemblance. Cependant, elles ne tranchaient pas la question, si ardemment débattue alors, du vrai système du monde. Si l'explication de Ptolémée se trouvait définitivement écartée, l'hypothèse de Tycho-Brahé, aussi bien que le système copernicien, cadrait avec les mouvements observés du soleil et des planètes. Galilée néanmoins refusa d'y souscrire à cause de l'extrême complication des mouvements célestes qu'elle exige. C'est donc sur le principe de la simplicité des lois de la nature qu'il s'appuie pour choisir entre les deux cosmographies que les observations astro-

nomiques laissaient en présence. Mais ce principe, il le fonde, à son tour, « expressément sur la considération des *causes finales :* il les déclare évidentes dans la nature qui ne fait rien en vain, et il les rapporte non moins expressément à la sagesse infinie de l'auteur de la nature, c'est-à-dire de Dieu créateur » 1).

Ainsi, constamment une hypothèse le conduit basée sur des doctrines philosophiques, des considérations déductives dirigent son effort. Mais quelle ne fut pas la fécondité de ces vues générales que Pascal n'estimait point assez ! Elles permirent à Galilée de conduire la doctrine copernicienne à une probabilité, que les lois de Képler sur le mouvement elliptique des planètes et la loi newtonienne de l'attraction universelle transformèrent en une certitude scientifique.

Pascal par sa défiance pour les théories dont il ne possédait pas une preuve apodictique, n'eût point fait avancer d'un degré le vrai système du monde. Dans une intelligence aussi pénétrante, aussi merveilleusement riche que celle de Pascal, il est permis de signaler ces quelques lacunes, sans crainte de nuire au rayonnement de sa gloire.

1) Th. H. Martin, *Galilée*, p. 339.

Le problème du plan.

Quel plan eût suivi Pascal dans l'Apologie qu'il méditait contre les libertins ? Et même est-il possible de le restaurer ? Problème cher aux « pascalisants » — et des plus épineux. D'après la solution qu'ils y apportent, les éditeurs et les interprètes des *Pensées* se divisent en deux groupes opposés.

En 1835, paraissait l'édition Frantin : *Pensées de M. Pascal rétablies suivant le plan de leur auteur* 1). Et ce plan, l'éditeur le déclarait « si simple et si aisé à découvrir » qu'il s'étonnait que l'on ne l'eût point encore aperçu.

Il crée ainsi parmi les éditeurs des *Pensées* une tradition presque générale jusqu'à ces dernières années. Successivement, Prosper Faugère 2) qui eut la gloire de publier, le premier, le texte authentique des *Pensées*, Astié dans son

1) Dijon, Lagier, 1835.
2) Paris, Andrieux, 1844.

édition protestante 1), le chanoine V. Rocher 2), Auguste Molinier, dans son édition « paléographique » 3), J.-B. Jeannin 4), l'abbé Vialard 5), le chanoine Didiot 6), l'abbé Guthlin 7) ont cherché à suivre le plan de l'Apologie. Le chanoine Didiot semblait même se flatter d'avoir découvert plus encore que la suite du développement. La classification qu'il faisait subir aux *Pensées* lui aurait presque permis de reconstituer l'Apologie elle-même. « Au lieu de ruines confuses et obscures, écrivait-il, un édifice surgit dont le lecteur appréciera, je l'espère, le grandiose aspect et la savante régularité » 8).

Plusieurs critiques ont approuvé la tentative de ces éditeurs, ou, du moins, s'ils n'ont pas toujours applaudi au résultat, ils ont admis la possibilité de l'œuvre. Citons : Sainte-Beuve, « de souple mémoire » 9), Vinet, dont les péné-

1) Paris et Lausanne, Bridel, 1857.
2) Tours, Mame, 1873.
3) Paris, Lemerre, 1877-1879.
4) Paris, Palmé, 1883.
5) Paris, Poussielgue, 1885.
6) Lille, Société de Saint-Augustin, Desclée De Brouwer et Cie, 1896.
7) Paris, Lethielleux, 1896.
8) *Loc. cit.* Préface, p. V. Tous les éditeurs « dogmatiques » n'ont pas, il est vrai, la même assurance. Ainsi, Astié et Jeannin ne reprennent que les divisions générales de l'Apologie.
9) Sainte-Beuve, *Port-Royal,* tomes II et III. Paris, Renduel, 1842. — Le mot est de M. H. Brémond, *Newman, Essai de biographie psychologique.* Paris, Bloud, 1906.

trantes études sur Pascal furent, depuis, rarement égalées 1); l'abbé Maynard, à qui l'on doit deux volumes érudits, souvent judicieux, parfois longuets 2); Nourrisson, probe et solide historien de la philosophie 3); Ad. Hatzfeld, enfin, dans une des plus récentes études sur l'auteur des *Pensées*, déclare : « On peut... indiquer dans ses grandes lignes le dessein de l'Apologie de Pascal, extraire des *Pensées* les morceaux qui s'y ajustent, et les ranger d'après les divisions principales du plan qui nous a été transmis » 4).

A ces solutions dogmatiques s'oppose l'avis d'hommes d'une égale autorité. « Toute classification suivie des *Pensées*, dit E. Havet, me paraît... arbitraire » 5). Pour M. Brunetière « vouloir rétablir, ne fût-ce que dans les grandes lignes, le vrai plan de Pascal, c'est ce qu'il faut appeler traiter Pascal en pays conquis... Il y a des ruines auxquelles il faut savoir ne point toucher » 6). A une opinion analogue se rallient

1) A. Vinet, *Études sur Pascal*. Paris, 1848.

2) Maynard, *Pascal, sa vie, son œuvre, son caractère et ses écrits*. 2 volumes. Paris, Dezobry, 1850.

3) Nourrisson, *Pascal, physicien et philosophe*, 2e édition. Paris, Perrin, 1888.

4) Ad. Hatzfeld, *Pascal*, p. 228 (Collection « Les Grands Philosophes »). Paris, Alcan, 1901.

5) E. Havet, *Pensées de Pascal*, tome Ier, p. XCIX. Paris, Ch. Delagrave, 6me édition. — 1re édition, Paris, Dezobry, 1855.

6) F. Brunetière, *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1879 ; pp. 944-945.

MM. G. Lanson 1), Em. Boutroux 2), Ed. Droz 3), l'abbé Margival 4), G. Michaut 5), V. Giraud 6), L. Brunschvicg 7), F. Rauh 8). Ces critiques, d'ailleurs, semblent pouvoir invoquer une autorité unique. Le « Comité » composé d'un groupe d'amis de Pascal 9), qui s'était chargé de l'édition de ses fragments posthumes, dut renoncer à les ranger selon l'ordre voulu par l'auteur : il ne fit que les grouper autour de certains titres, d'après l'objet auquel ils se rapportent. On prit ce parti, écrit Etienne Périer, le neveu du grand apologiste, « parce que l'on a considéré qu'il était presque impossible de bien entrer dans la pensée d'un auteur tel que Pascal » 10). Condorcet 11)

1) *La Grande Encyclopédie*, article « Pascal ».

2) E. Boutroux, *Pascal* (Collection « Les Grands Écrivains français »), 2e édition. Paris, Hachette, 1903.

3) Ed. Droz, *Étude sur le scepticisme de Pascal.* Paris, Alcan, 1886.

4) Margival, *Pensées de Pascal.* Paris, Poussielgue, 1897.

5) G. Michaut, *Les époques de la pensée de Pascal.* Appendice IV, 2e édition. Paris, A. Fontemoing, 1902.

6) V. Giraud, *Pascal : l'homme, l'œuvre, l'influence*, 2e édition. Paris, A. Fontemoing, 1900.

7) Léon Brunschvicg, *Pensées et opuscules.* Paris, Hachette, 1896.

8) F. Rauh, *La philosophie de Pascal.* Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1892. Paris, Leroux, 1892.

9) C'étaient, outre Antoine Arnauld et Nicole, le duc de Roannez, MM. Filleau de la Chaise, du Bois et de Tréville. Etienne Périer et M. de Brienne intervinrent aussi dans l'édition des *Pensées.*

10) *Préface de Port-Royal*, édition Brunschvicg, tome I, p. CXCI, dans la collection « Les Grands Écrivains de la France ». Paris, Hachette, 1904.

11) Paris, 1776.

et l'abbé Bossut 1), en rééditant les *Pensées*, s'éloignèrent des divisions adoptées par les « Messieurs de Port-Royal », mais n'en suivirent pas moins, comme eux, une méthode logique de classement 2).

Devant ce débat contradictoire, le problème du plan de l'Apologie demeure toujours pendant. Est-il possible de déterminer l'ordre que Pascal aurait suivi dans son ouvrage contre les incrédules de son temps, les des Barreaux et les Miton, les Saint-Pavin et les Bussy ?

Les critiques qui ont le plus récemment étudié

1) Detune, La Haye, 1777-1779.

2) Nous ne nommons pas les éditions antérieures à celle de Condorcet. Elles suivent l'ordre choisi par Port-Royal. L'édition de Voltaire (1778) est la reproduction de celle de Condorcet, « enrichie » de petites remarques de sa façon. En 1783, l'abbé André, ex-oratorien, reproduit le texte de Port-Royal ; dans un supplément, il ajoute les pensées nouvelles que l'édition de 1670 ne donnait pas et qui se trouvaient déjà réunies dans l'édition de Bossut. L'édition Renouard (1803, réimprimée en 1813) reproduit celle de Bossut, avec six ou sept pensées nouvelles. L'édition de Didot (1816) et celle des *Œuvres complètes* de Lefebvre (1819) reprennent aussi les divisions de Bossut.

Mentionnons encore l'édition des *Œuvres complètes* de Lahure (1858) qui adopte le classement de Havet et l'édition de Louandre (1861) qui donne un groupement logique.

On pourra consulter sur l'histoire de la publication des *Pensées :* Cousin, *Des Pensées de Pascal ;* Sainte-Beuve, *Port-Royal*, tome III ; l'abbé Maynard, *Pascal, sa vie*, etc., tome II ; l'abbé Guthlin, *Les Pensées de Pascal* (l'Introduction intitulée : Essai sur l'Apologétique de Pascal) ; L. Brunschvicg, *Pensées*, tome I.

les *Pensées*, se prononcent, en général, pour la négative. Même si l'on adopte leur opinion, la question n'est point vidée : un nouveau problème se pose, plus délicat encore. S'il est impossible de restituer *intégralement* le plan de l'Apologie, ne peut-on, au moins, en déterminer un certain nombre d'éléments ? Et, dans cette hypothèse, jusqu'où peut-on aller avec certitude ? Où commence le domaine de la probabilité ? Où finit-il pour ne laisser place qu'au monde du pur possible ? Un délicat travail de reconstitution *partielle* s'offre encore à l'esprit. Et si l'effort que nous demandera son exécution peut mettre dans une clarté plus vive la pensée de Pascal 1), ne convient-il pas de le tenter ?

I.

Le problème que nous tâcherons de résoudre

1) M. Rauh conteste ce point, et, pour lui, la restitution du plan est inutile « car si Pascal attache une grande importance à l'ordre en ce qui concerne les sciences abstraites, il n'en est pas de même dans les choses du cœur, ou, du moins, cet ordre est bien différent. Il ne s'agit pas ici d'une suite de déductions à partir de principes bien distincts comme en géométrie; il s'agit, par une sorte de digression constante, de montrer à propos de tout la même fin à réaliser. Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien »... *). « Pascal eût même regardé un plan méthodique comme entièrement opposé à l'objet de son livre, comme irréligieux en un sens, affectant une

*) F. Rauh, *La philosophie de Pascal*, p. 194. Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1892.

renferme deux questions distinctes, bien que connexes. On les confond habituellement, et cette confusion contribue à obscurcir encore un problème où la lumière n'abonde pas. Il y a, tout d'abord, la question même du plan. Est-il possible de parvenir à le connaître et, dans l'affirmative, quel est-il, ou du moins, quels en sont les éléments principaux? Vient ensuite la deuxième question : celle de l'ordonnance des *Pensées* d'après le plan total ou partiel que l'on aurait pu découvrir. Évidemment, si l'on renonce entièrement à déterminer la suite des idées de l'Apologie, le deuxième problème est sans objet. Que si l'on se range au parti opposé et que l'on croie apercevoir les divisions, du moins les divisions générales, du livre où Pascal voulait, comme le dit Etienne Périer, « déclarer la guerre » aux incroyants et aux mauvais chrétiens, la

rigueur orgueilleuse, peu de mise dans des œuvres qui traitent de la misère humaine » *).

La conférence de 1658, où Pascal exposa le plan de l'Apologie, suffit à renverser ces affirmations. Nous l'y voyons attacher une importance particulière et mettre un grand soin à marquer la suite et la distribution des diverses parties de son apologétique. D'ailleurs, si M. Rauh en est venu à considérer comme inutile le plan de l'Apologie, c'est qu'il attribue, dans la dialectique pascalienne, un rôle, non point trop important, mais trop exclusif, à l'intuition et au cœur. Pascal disait la géométrie vaine dans sa profondeur, mais il ne cessait point d'admirer l'ordre que, seule, de toutes les sciences, elle garde. Elle est toujours pour lui la véritable formation de l'esprit.

*) *Ibid.*, p. 195.

seconde question n'est pas résolue du même coup, elle ne cesse point de requérir une solution. Qui nous assure que les fragments souvent inachevés, et parfois peu intelligibles, écrits par la main fiévreuse du grand géomètre, pourraient prendre place dans les cadres vides du plan abstrait que l'on serait parvenu à tracer ? Ne faudrait-il point renoncer, dans une édition des *Pensées*, à les ranger selon le plan voulu par l'auteur, que nos recherches nous eussent permis d'entrevoir ? Pascal ne nous aurait laissé deviner qu'une partie de l'énigme, emportant dans la mort la réponse complète 1).

Ainsi les deux problèmes peuvent se distinguer, et il semble qu'une claire méthode doit tenter successivement leur solution.

Nous ne pensons pas que l'on parvienne jamais à restituer, avec certitude, le plan intégral de l'Apologie. Ce n'est point que les documents ne se présentent, nombreux, pour tenter l'entreprise. Nous possédons, tout d'abord, un exposé fort long et détaillé du plan : le « *Discours sur les*

1) E. Havet aperçut bien cette distinction que nous venons de faire. La principale raison pour laquelle il se refuse à suivre l'exemple des Frantin et des Faugère, c'est que s'il est possible de déterminer les grandes lignes du plan de Pascal, les *Pensées*, selon lui, ne pourraient se classer d'après celles-ci. « Pascal, écrit-il, avait un dessein général, de grandes divisions, telle préface ou tel chapitre en projet », mais il ajoute : « cela suffit pour ordonner un discours, non pour ordonner un livre et distribuer d'une manière méthodiqu cinq cents fragments ».

Pensées de M. Pascal où l'on essaie de faire voir quel était son dessein ». L'auteur, Filleau de la Chaise, l'avait écrit avec l'intention de le mettre en tête du recueil des *Pensées*. La Préface d'Etienne Périer, qu'on y substitua. dans l'édition de Port-Royal, nous initie plus brièvement, mais aussi avec une netteté plus grande, au plan de l'Apologie. « Il se rencontra... une occasion, il y a environ dix ou douze ans, écrit Etienne Périer, en laquelle on l'obligea, non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. Il le fit donc en présence et à la prière de plusieurs personnes très considérables de ses amis. Il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage ; il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter » 1).

Ce discours intime qui ne dura pas moins de deux à trois heures, Filleau de la Chaise qui en fut un des auditeurs, et Etienne Périer nous le rapportent dans leurs préfaces.

De Mme Périer, la sœur aînée de Pascal, Gilberte Pascal, nous possédons un fragment que l'on considère comme un exposé du plan de l'Apologie. Ce fragment faisait partie de l'admirable vie de son frère dont elle est l'auteur et

1) *Préface de Port-Royal*, édition Brunschvicg, tome I, p. CLXXXII.

dont Bayle disait : « Cent volumes de Sermons ne valent pas cette vie-là ». Elle en supprima ce passage, nous ignorons pour quel motif 1).

Puis, vient un résumé des *Pensées* par Nicole 2), document d'une grande importance, puisque le moraliste de Port-Royal fut un des auditeurs du *Discours* de 1658. Ajoutons l'*Entretien avec M. de Sacy* 3) qui selon Havet « contient la clef des Pensées », « en est la véritable introduction » 4). Dans ce célèbre morceau, d'une dialectique originale et hardie, Pascal exposait à son directeur ses idées sur la philosophie morale et particulièrement sur deux philosophes connus et goûtés des contemporains, Epictète et Montaigne.

A ces documents extrinsèques sur Pascal, joignons les attestations qui nous viennent immédiatement de lui. Ce sont les fragments sur l'*Ordre*. Pascal y notait les divisions de l'ouvrage qu'il méditait,la suite de certains chapitres, la forme qu'il entendait leur donner. « *Préface de la première partie*, écrivait-il. Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-

1) Ce passage nous a été conservé dans l'*Histoire de l'Abbaye de Port-Royal* de Besoigne. Cologne, 1752, 6 volumes.

2) *Traité de l'éducation d'un Prince*, 1670.

3) L'*Entretien avec M. de Sacy* nous a été conservé par Fontaine, le secrétaire de M. de Sacy, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 1736.

4) Havet, *Les Pensées de Pascal*, tome I, p. VIII.

même » ;... 1) ou bien : « Une lettre *de la folie de la science humaine et de la philosophie...* Cette lettre avant le *divertissement* » 2).

L'étude de toutes les *Pensées*, et non plus seulement des notes sur l'ordre, nous permet, jusqu'à un certain point, de les classer. L'analyse de leur contenu, leur rapprochement et leur comparaison nous autorisent à les grouper, comme firent les éditeurs de Port-Royal, sous certains titres, et même à les unir dans un enchaînement plus ou moins rigoureux. Aussi bien, Pascal « qui savait disposer les choses dans un si beau jour et un si bel ordre » n'eût pas manqué de donner à sa pensée une admirable distribution. On peut combiner ce groupement logique avec les renseignements que l'on tient d'ailleurs, et des fragments sur l'ordre, et des documents externes. L'un des procédés supplée, jusqu'à un certain point, aux lacunes de l'autre. Enfin, notons parmi les renseignements que nous possédons sur le plan, les travaux des nombreux éditeurs de Pascal, de Frantin au chanoine Didiot et à l'abbé Guthlin, qui ont cru tenir la solution du problème. Leurs tentatives marquent un effort consciencieux, nous dirions presque héroïque. Car « il se pourrait bien, comme l'écrit M. Brunetière, que cette

1) *Pensées*, Fragment 62.
2) *Ibid.*, Fragment 74.

grande entreprise d'une restauration de l'*Apologétique* de Pascal fût parmi ces entreprises qui ne laissent pas de faire grand honneur à quiconque les a tentées seulement, mais qui sont condamnées par avance à ne pas réussir. Il sera toujours glorieux d'y avoir échoué, mais on y échouera toujours » 1). Les essais répétés, mais toujours vains, de plusieurs éditeurs des *Pensées* n'ont servi qu'à mieux montrer l'inanité de la tentative.

Les plans de Filleau de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole ne sont point *complètement* d'accord : ils diffèrent sur l'ordre qu'il convient d'assigner à certains chapitres. Entre l'ami, le neveu et le moraliste de Port-Royal il est malaisé de choisir avec assurance.

Dira-t-on que pour trancher entre eux il convient de s'en rapporter au plan de Mme Périer ou à l'*Entretien avec M. de Sacy ?* En réalité, ces documents ne peuvent nous être d'aucune aide. Ils ne sont, pensons-nous, ni l'un ni l'autre, le fragment que l'abbé Besoigne a intitulé « plan », pas plus que l' « Entretien » reproduit par Fontaine, l'exposé de l'ordre que Pascal entendait suivre dans son Apologie. Mme Périer, on serait porté à le croire, nous rapporte un entretien de Pascal avec certains membres de sa famille et

1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1879, p. 939. F. Brunetière, *Revue littéraire.*

quelques intimes, entretien distinct du célèbre *Discours* dont Filleau de la Chaise et Etienne Périer nous ont laissé le récit. Dans cette causerie, l'illustre penseur développa d'intéressantes considérations sur les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mme Périer commence par rapporter brièvement cet argument et l'ordre suivant lequel son frère comptait le traiter. Puis, elle expose assez longuement la méthode qu'il eût suivie dans son ouvrage : rejet des preuves de l'existence de Dieu, l'argument métaphysique et la preuve tirée des ouvrages de la nature. Jésus-Christ est notre médiateur : par lui seul nous arrivons jusqu'à Dieu, non pas « un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments : c'est la part des païens » ; ni « un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années : c'est la part des juifs », mais « le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu des Chrétiens », le Dieu « d'amour et de consolation », le Dieu « qui remplit l'âme et le cœur de ceux qui le possèdent » 1). Jésus-Christ est d'ailleurs pour nous le principe de la connaissance de toutes choses, comme il est le principe de notre bonheur. — Enfin, Mme Périer remonte au principe méthodologique dont cette doctrine relative à la connaissance de Dieu constitue, partiellement,

1) *Pensées*, tome I, p. CCXLIV.

une application. « Dans les preuves que mon frère *(continue Mme Périer)* devait donner de Dieu et de la religion chrétienne, il ne voulait rien dire qui ne fût à la portée de tous ceux pour qui elles étaient destinées, et où l'homme ne se trouvât intéressé de prendre part » 1). Et même, lorsqu'il avait affaire à un indifférent, il ne lui présentait point d'emblée des arguments apologétiques, mais s'efforçait au préalable de disposer, à la recherche du vrai, sa volonté.

A coup sûr, si l'on examine les idées que renferme le fragment de Gilberte Pascal, on doit reconnaître qu'il n'est point question là d'une *disposition ordonnée* des diverses parties d'une apologétique chrétienne. Mme Périer y rapporte un des arguments fondamentaux sur lesquels son frère se fût appuyé, puis sa méthode apologétique, et rien de plus. Peut-être, est-ce Besoigne, qui présentant ce fragment inédit de la *Vie de Blaise Pascal* comme un plan, aura donné naissance à la méprise. « *Voici*, écrit-il, *le plan de l'ouvrage tel que Mme Périer, sa sœur, le rapporte dans sa vie. Je copierai sans rien changer ses propres paroles qu'elle assure à son tour être les propres paroles de son frère* » 2). Le contenu du passage qu'il donne ensuite ne répond point à ce titre. Nous sommes confirmé, dans l'opinion que fait naître l'examen du texte,

1) *Pensées*, tome I, p. CCXLV.
2) *Ibid.*, p. CCXLI.

par une considération extrinsèque. Le soi-disant plan de Mme Périer ne reproduit nullement la suite des idées exposées par son fils Etienne Périer dans la *Préface* dite de Port-Royal. Il y est même nettement contradictoire, si l'on veut attribuer à ce fragment de Mme Périer la valeur d'un plan. Or la préface d'Etienne Périer fut composée sous la direction et l'inspiration de sa mère. Et l'on sait combien les Périer firent la garde autour des fragments de leur illustre parent, combien la moindre altération qu'on tentait d'y apporter leur paraissait une profanation sacrilège. C'est même à la suite de l'opposition de Mme Périer que Port-Royal, et en particulier le duc de Roannez, furent obligés de renoncer au projet de donner des *Pensées* une édition « embellie » où l'on se serait efforcé « d'éclaircir les pensées obscures, d'achever celles qui étaient imparfaites et, en prenant dans tous ces fragments le dessein de l'auteur, de suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire » 1). C'est elle encore qui fit écarter, comme trop longue et ne disant pas ce qu'elle voulait que l'on dît, l'introduction de Filleau de la Chaise. Comment donc Gilberte Pascal, si jalouse de l'intégrité de l'œuvre posthume de son frère, eût-elle permis à son fils Etienne, de développer dans la Préface qu'il rédigea, inspiré

1) *Préface de Port-Royal*, p. CXCI.

par elle, un faux plan de l'Apologie ? Or, c'est pourtant ce qu'elle eût fait, si elle avait entendu donner, dans le fragment que nous connaissons, grâce à Besoigne, un exposé du plan que Pascal aurait suivi dans son apologétique. Ce passage ne s'accorde nullement avec le plan que rapporte Etienne Périer. Par suite, contre toute vraisemblance, elle eût permis, et même produit une altération profonde de la pensée de son illustre frère.

Il convient, en conséquence, d'attribuer à ce fragment de Mme Périer uniquement la valeur que son contenu révèle : c'est un aperçu sur une des preuves essentielles de l'Apologie et sur sa méthode, ce n'est pas un plan. Ce qu'on appelle couramment le plan de Mme Périer ne nous est d'aucune utilité pour choisir entre les variantes des plans que nous devons à Filleau de la Chaise, à Etienne Périer et à Nicole.

Il en est de même de l'*Entretien avec M. de Sacy*. Certes, nous dirons, après Havet, que ces quelques pages de vigoureuse géométrie sont bien « la clef des pensées ». Elles constituent une des plus brillantes applications de sa méthode antinomique, proche de la dialectique hégelienne, et que l'on eût retrouvée dans l'Apologie, déroulant la suite de l'argumentation. On découvre aussi dans l'*Entretien*, le dessein de son grand ouvrage contre les athées : les contrariétés, naturellement insolubles, de l'homme ne

se résolvant que dans l'unité surnaturelle du christianisme. Et bien des phrases, une incidente parfois, jettent une clarté subite sur nombre de Pensées. Mais il est impossible de découvrir dans cet admirable *Entretien* l'ordre selon lequel Pascal entendait distribuer les multiples parties de son Apologie.

Si, laissant là les divers plans de l'Apologie, on recourt aux fragments sur l'ordre que renferme le volume des *Pensées*, on se trouve parfois embarrassé et l'on ne peut dire qu'il est toujours facile de les concilier entre eux 1). D'un autre côté, si l'on compare les fragments sur l'ordre au plan que donne la fusion des éléments conciliables des exposés de Filleau de la Chaise, d'Étienne Périer et de Nicole, l'on se heurte encore une fois à un désaccord partiel 2)

1) Les fragments 289 et 290 ne sont point susceptibles de conciliation, si l'on admet — ce qui est peu probable, quoique toujours possible — qu'ils déterminent, l'un et l'autre, l'ordre des « preuves de la religion ».

2) La *Préface de Port-Royal* et le *Discours sur les Pensées* font commencer l'Apologie par un chapitre méthodologique où Pascal eût parlé des preuves les plus persuasives, et Filleau de la Chaise nous dit expressément que dans cette introduction Pascal aurait rejeté les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu et l'argument des causes finales. Le fragment 242 place cette critique de la théodicée traditionnelle dans la *Préface de la seconde partie.*

Autre divergence : Les renseignements que nous trouvons aux fragments 289 et 290 sur les arguments apologétiques que Pascal eût développés dans son Apologie, ne sont point d'accord avec l'exposé que nous en font Filleau de la Chaise et Etienne Périer.

que seules des hypothèses, probables sans doute, mais enfin des hypothèses peuvent résoudre.

Les *Pensées* elles-mêmes, et non plus seulement les notes sur l'ordre, nous laissent dans un pareil embarras : l'étude de leur compréhension logique et leur rapprochement ne nous révèlent qu'imparfaitement la disposition qu'elles eussent exigé du sévère géomètre et de l'esprit fin, qui, parlant de l'ordre à mettre dans son ouvrage, pouvait se rendre cette justice : « Je sais un peu ce que c'est... 1) » Ces fragments ne nous permettent pas de faire, avec une assurance entière, un choix entre les divergences partielles des plans et des notes sur l'ordre. D'autre part, ils ne nous autorisent point à combler, avec certitude, les lacunes de ces divers documents. Il y a des pensées dont la place n'est point indiquée par les notes sur l'ordre ou par le plan que nous rapportent la *Préface de Port-Royal*, le *Discours sur les Pensées* et le résumé de Nicole. Quelle place eussent-elles occupée dans l'Apologie ? Nous pouvons le conjecturer, non l'assurer. Ainsi, les pensées sur le pari. Pour un des commentateurs les plus pénétrants de Pascal, M. Lanson, ce fameux fragment « n'a peut-être jamais été destiné à l'Apologie » et « cet étrange morceau » est « destiné sans doute à faire effet sur quelque géomètre

1) *Pensées*, Fragment 61.

libertin » 1). Bien que cette opinion nous paraisse gratuite et peu sûre, il est néanmoins vrai que l'on ne peut déterminer avec certitude et précision, la place qui revenait à ce singulier argument dans l'Apologie. De même encore les pensées contre les Jésuites, dans le cas, nullement improbable, où certaines d'entre elles eussent été destinées à l'Apologie.

Disons enfin que le grand ouvrage religieux de Pascal « duquel il a dit souvent qu'il lui fallait dix ans de santé pour l'achever » 2) n'était qu'en voie d'élaboration lorsque la mort l'enleva. « Il avait environ trente-cinq ans, nous dit Mme Périer, lorsqu'il commença de s'y appliquer » 3). Après une année de méditations et de recherches, il exposa son dessein à quelques amis de Port-Royal. Et « peu de temps après, écrit Etienne Périer, il tomba malade d'une maladie de langueur et de faiblesse qui dura les quatre dernières années de sa vie » 4)... C'est néanmoins pendant ces quatre dernières années de langueur et de maladie qu'il a fait et écrit tout ce que l'on a de lui de cet ouvrage qu'il méditait, et tout ce que l'on en donne au public » 5). Ainsi non seulement nous ne possédons pas toutes les

1) *Grande Encyclopédie*, article « Pascal », pp. 28 et 29.
2) *Pensées*, tome I, p. CXC.
3) *Ibid.*, p. CCXLVI.
4) *Ibid.*, p. CLXXXVIII.
5) *Ibid.*, p. CLXXXIX.

parties qui eussent dû constituer l'œuvre, mais nous n'en connaissons pas même l'ordonnance entière et définitive. Les plans de Filleau de la Chaise et d'Etienne Périer ne marquent qu'un stade dans l'ordonnance de l'Apologie. Les fragments sur l'ordre qui semblent, pour la plupart, sinon tous, d'une date postérieure au *Discours*, nous montrent Pascal toujours occupé de l'agencement du plan.

Les *Pensées* sont un ouvrage qui s'élaborait. Il est impossible d'y découvrir un état d'achèvement qu'il n'a jamais connu et, suivant un mot heureux de M. Lanson, « de *refaire* une œuvre qui, d'ailleurs, ne fut jamais faite » 1). Ne cherchons donc point à connaître mieux que Pascal lui-même son propre dessein. Il convient de renoncer définitivement à restituer le plan intégral et définitif de l'Apologie. Le vouloir est tenter une aventure et poursuivre la chimère.

* * *

L'impossibilité de cette tentative de reconstitution totale une fois démontrée, faut-il se porter à l'autre extrême, et renoncer désormais à découvrir n'importe quelle suite dans les *Pensées ?* Ne peut-on, grâce aux divers documents que nous possédons, découvrir au moins certains linéaments d'un ordre que Pascal entendait y mettre ?

1) *Grande Encyclopédie*, article « Pascal », p. 28.

Certains éditeurs et plusieurs critiques ont cru pouvoir indiquer, à défaut du plan, le *dessein* de Pascal. « Est-ce à dire », demande M. Victor Giraud, dans son livre si renseigné et si abondant, « qu'il faille absolument renoncer à se figurer le dessein de Pascal ? Non, mais à condition de parler de *dessein*, et non de plan, de consentir à ne pas prétendre retrouver l'ordre rigoureux qu'aurait suivi la dialectique de Pascal » 1).

M. Boutroux s'avance un peu plus, ce semble. « Ayant déterminé les lignes principales de son plan, écrit-il, il (Pascal) l'exposa un jour à Port-Royal » 2), et plus loin : « Il ne peut être question de tracer un plan des *Pensées*, ni même de l'ouvrage en vue duquel elles ont été jetées sur le papier. Mais nous sommes en droit d'interroger ces fragments sur le dessein qu'avait formé Pascal et sur le travail intérieur qu'il voulait provoquer dans l'âme de son lecteur. Nous sommes guidés, à cet égard, dans une certaine mesure, par les souvenirs que nous ont transmis Etienne Périer, Filleau de la Chaise et Mme Périer, touchant la conférence où lui-même développa ses idées vers 1658 » 3).

1) Victor Giraud, *Pascal : l'homme, l'œuvre, l'influence*, 2me édition, pp. 127-128. Paris, 1900.
2) Em. Boutroux, *Pascal*, p. 142.
3) *Ibid.*, p. 158.

M. Lanson est encore plus hardi. La découverte du dessein de Pascal ne le satisfait pas entièrement, il détermine les traits les plus marquants de l'Apologie. « On pourra hésiter sur les divisions, écrit-il dans sa substantielle étude 1), mais non pas sur l'enchaînement et la marche de la preuve. On ne saura pas où placer et comment attacher des morceaux importants. Mais les grandes lignes de la démonstration se dégagent bien et coïncident sensiblement dans les Préfaces de M. de la Chaise et d'Etienne Périer, et dans les fragments mêmes de Pascal » 2).

Faut-il se borner là et ne peut-on pas, tout en respectant la prudence, faire un pas de plus ? Nous connaissons les documents que l'on peut consulter sur l'ordre voulu par Pascal. La critique que nous en avons faite pour montrer l'impossibilité d'une restauration *intégrale* et *certaine* du plan définitif de l'Apologie, vaut-elle encore, lorsqu'il est question de fixer, selon de sérieuses *présomptions*, non seulement le des-

1) Dans son *Histoire de la littérature française*, M. Lanson parle même de « plan » : « Le plan que Pascal se proposait de suivre, dit-il, est connu dans ses grandes lignes, d'abord par la Préface de l'édition de 1670 (en note il ajoute : « ou mieux encore, le plan exposé par Filleau de la Chaise ») où Etienne Périer l'expose tel que son oncle l'avait développé devant quelques amis vers 1658 ou 1659, puis par certains fragments qui se rapportent à l'ordre et aux divisions du livre » (p. 457). Paris, Hachette, 7me édition, 1902.

2) *Grande Encyclopédie*, article « Pascal », p. 28.

sein ou le développement général de la démonstration de l'Apologie, mais aussi les divisions les plus importantes, l'ordre de succession et l'enchaînement qui les grouperait ? Nous ne le pensons pas.

Etudions l'autorité des documents qui nous renseignent sur le plan de l'apologétique de Pascal. Peut-on se fier aux renseignements qu'on y découvre, et dans quelle mesure le peut-on ? Cette première question résolue, il nous faudra voir ce que donnent leur mise en œuvre et leur combinaison, et jusqu'à quel point ils nous révèlent le plan de Pascal.

Voyons les témoignages extrinsèques : le Discours sur les *Pensées*, la Préface de Port-Royal, le résumé de Nicole, le fragment de Mme Périer et l'Entretien avec M. de Sacy. Ces documents, nous dit-on, ne peuvent se concilier. « Les sources extérieures dont nous pourrions nous servir, écrit M. Michaut,... ne sont point d'accord et ne paraissent même pouvoir se concilier » 1). Et parlant du plan de Mme Périer comparé à celui de M. de la Chaise, M. Brunschvicg affirme qu'il « suffit de les lire l'un à la suite de l'autre pour que le contraste éclate » 2). Mais nous croyons avoir établi que le plan de Gilberte Pascal n'a d'un plan que le nom.

1) G. Michaut, *Les époques de la pensée de Pascal*, Appendice IV, p. 238 en note. Paris, Fontemoing, 1902.
2) *Pensées*, tome I, p. LIV.

De même l'Entretien avec M. de Sacy, qui jette une si vive clarté sur certains éléments des *Pensées,* n'est point cependant un exposé de l'ordre que Pascal comptait suivre dans l'Apologie. D'ailleurs, l'Entretien prend place probablement dans l'année 1655 : s'il contredisait en réalité le plan rapporté par Filleau de la Chaise, Etienne Périer et Nicole, comme ce dernier lui est postérieur en date et marque un état plus avancé de l'élaboration de l'œuvre, il conviendrait de le préférer.

Arrivons-en aux exposés de Filleau de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole. Ceux-ci, lorsqu'on en dispose parallèlement les divisions et le déroulement des idées, manifestent, en général, un accord frappant et incontesté. C'est au point même que l'on a supposé, à bon droit, pensons-nous, qu'Etienne Périer aurait rédigé sa Préface en résumant la paraphrase de M. de la Chaise 1). Aussi bien le *Discours sur les Pensées* semble dater de 1667, encore qu'il ait été publié en 1672, et la *Préface de Port-Royal* de 1669. Les divergences, ici, n'apparaissent que sur de rares points et consistent simplement en une interversion de l'ordre dans lequel eussent été disposées quelques parties. A part ces différences accessoires, à part aussi certaines omis-

1) Cfr. *Pensées*, tome I, p. CLXXXVIII, et Lanson, *Histoire de la littérature française*, p. 457 en note.

sions, les trois plans reproduisent fidèlement les mêmes divisions. Il semble, par suite, que l'on peut suivre avec confiance leurs indications qui concordent et même celles qui, simplement, ne sont pas contredites.

Tel n'est pourtant point l'avis de tous les critiques. Ainsi M. Léon Brunschvicg, s'efforçant de justifier le classement qu'il adopte dans ses deux éditions si consciencieuses des *Pensées*, dénie aux documents extrinsèques l'autorité qu'on leur a généralement reconnue jusqu'ici et ne se fie, pour la disposition des *Pensées*, qu'aux notes sur l'ordre et au lien logique que révèle le contenu des *Pensées* elles-mêmes. Il s'en prend particulièrement au plan de Filleau de la Chaise, qui, très développé, antérieur en date à la Préface d'Etienne Périer, et rédigé par un auditeur du Discours de 1658, constitue le document externe le plus important. D'ailleurs, ayant rejeté le plan de M. de la Chaise, il croit pouvoir négliger le témoignage de la Préface de Port-Royal sur ce sujet, puisque Etienne Périer semble s'être borné, pour ce qui concerne le plan, à résumer le *Discours sur les Pensées*.

« D'abord, écrit-il, à le suivre dans le détail, le plan se dérobe à travers une série de complications, qui expliquent les embarras et les divergences de ceux qui ont cru pouvoir s'y fier » 1).

1) *Pensées*, tome I, p. LIV.

De fait, le cours uniformément lent de la Préface de M. de la Chaise recouvre souvent le dessein de Pascal. Et l'on ne reconnaît pas toujours, sous ces périodes compassées, la pensée de l'admirable apologiste, si hardie, nerveuse et ardente, sous sa plume d'aigle. Cependant il est aisé, lorsque l'on perce la molle écorce dont l'a entourée le solennel M. de la Chaise, d'arriver jusqu'à la moelle et de découvrir, avec une grande netteté, le dessein de Pascal.

M. Brunschvicg objecte encore que le plan « a été écrit au moins huit ans après la *Conférence* de Pascal et sans autre document que les cahiers de Pascal auxquels Filleau de la Chaise s'est manifestement référé. Or, à supposer que la mémoire de l'auteur ait conservé fidèlement chacun des détails de la conférence, il ne s'ensuit pas qu'il en ait retenu l'ordre avec la dernière exactitude » 1). La difficulté peut sembler embarrassante ; elle ne résiste pas, croyons-nous, à un examen attentif. Certes un témoignage qui se produit au moins huit ans après l'événement est sujet à caution, surtout lorsqu'il rapporte un discours de deux à trois heures, aussi complexe que celui où Pascal exposait le plan de son apologétique. Et Filleau de la Chaise, qu'on le remarque, prétend rapporter la conférence de 1658 jusque dans un certain détail. Son ambition

1) *Pensées*, tome I, p. LIV.

ne tend-elle point à dépasser les forces de la mémoire humaine ?

Ce ne sont pourtant là, croyons-nous, que des apparences, et quelque paradoxal que puisse paraître notre avis, nous pensons que le témoignage de M. de la Chaise mérite notre créance. Aussi bien, que l'on songe d'abord à l'impression extraordinaire que Pascal produisit sur « ces Messieurs de Port-Royal ». « M. Pascal, écrit Fontaine, vint aussi en ce temps-là demeurer à Port-Royal des Champs. Je ne m'arrête point à dire qui était cet homme que non seulement la France, mais toute l'Europe a admiré. » Il nous parle encore de « tout le brillant de M. Pascal qui charmait et enlevait tout le monde » 1). Nicole dira mieux encore la vivacité des souvenirs que le grand apologiste dut laisser à ses amis. Dans son *Traité de l'éducation d'un Prince* il rapporte, de mémoire, *Trois discours* de Pascal *sur la condition des grands.* Et pourtant, entre le moment où ils furent prononcés et le moment où Nicole les rédigea, il s'écoule une période plus longue encore que celle qui sépare le Discours de 1658 et la rédaction de la Préface de Filleau de la Chaise. Il « est venu dans l'esprit d'une personne qui

1) *Pensées et opuscules,* édition Brunschvicg. *Entretien avec M. de Sacy*, pp. 146-147.

a assisté à trois discours assez courts qu'il fit à un enfant de grande condition, écrit le moraliste de Port-Royal,... d'écrire neuf ou dix ans après ce qu'il en a retenu. Or, quoique après un si long temps il ne puisse pas dire que ce soient les propres paroles dont M. Pascal se servit alors, néanmoins tout ce qu'il disait faisait une impression si vive sur l'esprit qu'il n'était pas possible de l'oublier. Et ainsi il peut assurer que ce sont au moins ses pensées et ses sentiments » 1). Si l'on admet la fidélité du témoignage de Nicole, pourquoi ne pas reconnaître celle du Discours de Filleau de la Chaise?

La conférence que fit Pascal devant un petit groupe de Jansénistes pour leur exposer son dessein fut pour eux un événement unique et dut laisser un souvenir, sinon inaltérable, au moins résistant à l'action des années. « Soit qu'à ce qu'il y avait d'effectif et de sa part et de la leur, dit Filleau de la Chaise, il se joignît encore quelque chose de cette union d'esprit et de sentiments qui échauffe et donne de nouvelles forces, ou que ce fût un de ces moments heureux où les plus habiles se surpassent eux-mêmes et où les impressions se font si vives et si profondes ; tout ce que dit alors M. Pascal leur est encore

1) *Op. cit. — Trois discours sur la condition des grands*, pp. 232-233.

présent, et c'est de l'un d'eux que huit ans après on a appris ce qu'on en va dire » 1). Filleau de la Chaise est un témoin qui mérite une particulière confiance. Mme Périer nous en est d'ailleurs garante, puisque, parlant du *Discours sur les preuves des livres de Moïse* que Filleau de la Chaise publia en même temps que le *Discours sur les pensées de Pascal*, elle atteste la fidélité du témoin. « On a recueilli quelque chose de ses *Pensées*, écrit-elle au sujet de son frère ; mais c'est peu, et je croirais être obligée de m'étendre davantage... si un de ses amis ne nous avait donné une dissertation, sur les œuvres de Moïse, où tout cela est admirablement bien démêlé, et d'une manière qui ne serait pas indigne de mon frère » 2). S'il est croyable lorsqu'il nous rapporte certains arguments de l'Apologie, n'en est-il pas de même lorsqu'il en transmet la suite des idées et l'ordonnance des chapitres ? Et s'il ne lui était demeuré dans l'esprit que des souvenirs incomplets, nous ne voyons pas le motif qui l'eût porté à combler, par une collaboration personnelle, les lacunes de sa mémoire. M. de la Chaise nous semble

1) *Pensées*, tome I, p. CCIII.
Au cours de l'exposé du plan, Filleau de la Chaise nous rapporte « que ceux qui l'écoutaient si attentivement... furent comme transportés quand il en vint à ce qu'il avait recueilli des prophéties » (pp. CCXXII-CCXXIII).
2) *Ibid.*, p. CCXLII.

donc un témoin que l'on peut légitimement croire, en général, lorsqu'il rapporte le plan de l'Apologie.

Voici, d'ailleurs, qui nous confirme singulièrement dans cette opinion. Que l'on fasse l'étude interne du *Discours* de Filleau de la Chaise. On relèvera sans doute le ton majestueux, les phrases enchevêtrées et pesantes, qui caractérisent ce long morceau. Cependant, on ne pourra s'empêcher de remarquer la forme concrète dont l'auteur du *Discours* se sert souvent dans l'exposé du plan. Rien de plus différent, sous ce rapport, que le plan d'Etienne Périer. Celui-ci est un schéma logique où les idées apologétiques de Pascal sont classées et, en quelque sorte,numérotées. Dans le *Discours* de Filleau de la Chaise, c'est un témoin qui parle et, loin de se borner à dresser un tableau synoptique d'idées abstraites, il les expose avec les exemples mêmes de l'auteur, parfois en tâchant, sans y réussir toujours, de rendre son accent même, rapportant le mot expressif où il condensait sa pensée. Au milieu de périodes embarrassées et interminables, une expression se détache, quelquefois une phrase entière : on reconnaît la frappe inimitable de Pascal. Un critique va même jusqu'à dire — ce qui est aller un peu loin — : « on pourrait extraire du Discours de la Chaise quelques *Pensées* de Pascal qui ne se trouvent

pas dans les recueils ordinaires et qui sont incontestablement de lui » 1).

Dans le *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, Filleau de la Chaise a dû travailler sur un canevas qui n'est pas de lui et qui, tout entier, lui venait d'ailleurs. Il a même enchâssé, dans son style de qualité inférieure, des expressions et des phrases trop nerveuses, trop concises et d'une forme trop lapidaire pour qu'on puisse les lui attribuer. Ces caractères du morceau ne s'ex-

1) Maynard, *Pascal : sa vie, son œuvre, son caractère et ses écrits*, tome II, p. 350.

Ne reconnaît-on pas le ton impérieux de Pascal dans des phrases comme celle-ci : « Tout cela est si convaincant que si l'opiniâtreté fait qu'on y résiste de bouche, il n'y a qu'un aveuglement horrible qui puisse empêcher qu'on ne s'y rende dans le cœur et qu'on peut défier hardiment qui que ce soit de forger là-dessus une supposition dont un homme tant soit peu raisonnable se puisse contenter. » Qu'on lise de même toute la page CCXXV de l'édition Brunschvicg, depuis la phrase : « Mais lorsqu'après une attente... » le souffle de l'éloquence pascalienne l'anime. Nous en citerons cette pensée : « Quand il n'y aurait point de prophéties pour Jésus-Christ, et qu'il serait sans miracles, il y a quelque chose de si divin dans sa doctrine et dans sa vie qu'il en faut être au moins charmé ; et que, comme il n'y a ni véritable vertu, ni droiture de cœur sans l'amour de Jésus-Christ, il n'y a non plus ni hauteur d'intelligence ni délicatesse de sentiment sans l'admiration de Jésus-Christ. » A la page suivante, nous détacherons cette superbe interrogation : « Et comment pourraient-ils (les chrétiens) prendre pour un homme comme les autres celui (Jésus-Christ) qui non seulement a si bien connu cette justice, mais qui l'a encore si ponctuellement accomplie ; puisqu'à en juger sainement, il n'est pas moins au-dessus de l'homme de vivre comme il a vécu et comme il veut que nous vivions, que de ressusciter les morts et de transporter les montagnes ? »

pliquent que si l'auteur a utilisé des souvenirs personnels singulièrement vivants, peut-être aussi les souvenirs des autres auditeurs du discours de 1658, mais certainement des notes qui furent rédigées pendant ou immédiatement après cette célèbre conférence.

Ajoutons que le « Comité » approuva pleinement le Discours de Filleau de la Chaise, et avait dessein de le mettre comme préface à l'édition de Port-Royal. Or ce Comité renfermait plusieurs auditeurs de la conférence de 1658. Comment eussent-ils fait bon accueil au *Discours sur les Pensées*, s'il n'en eût été la relation fidèle ?

Les Périer, gardiens jaloux de la pensée de leur illustre parent, ont, nous en convenons, écarté la Préface que « ces Messieurs » leur proposaient. Seulement nous connaissons les motifs de ce refus et l'on n'y peut relever la fausseté ou l'inexactitude du plan de Filleau de la Chaise, puisque nous trouvons une concordance quasi constante entre le *Discours sur les Pensées* et la Préface qu'ils imposèrent à Port-Royal et dont la rédaction se fit sous leur contrôle.

Enfin terminons toute cette argumentation, en observant que le plan de Filleau de la Chaise se trouve d'accord aussi le plus souvent — nous ne disons pas toujours — avec le résumé de Nicole, les notes sur l'ordre et la suite logique telle que nous peut la faire conjecturer une étude interne des *Pensées*.

Nous possédons, semble-t-il, à part quelques lacunes et quelques parties peu certaines, le plan que Pascal développa dans sa célèbre conférence.

Toutefois la partie n'est point encore gagnée. M. Brunschvicg nous objecte : « Cette conférence précède de plus de quatre années la mort de Pascal, de sorte que nous y aurions un état du plan de Pascal qui ne s'applique pas nécessairement aux fragments écrits de 1658 à 1662. L'autorité du plan diminue d'autant qu'on suppose plus de flexibilité et d'extension dans le génie même de Pascal » 1).

Il est vrai, Pascal, après la conférence faite devant un groupe de Jansénistes en 1658, a continué à se préoccuper de l'ordonnance de l'Apologie. Faut-il en conclure que le *Discours* de Filleau de la Chaise est sans valeur pour nous faire connaître les divisions de l'Apologie ? Nous ne le pensons pas. S'il marque une étape dans l'élaboration du plan, c'en est la plus importante et qui ne se trouve point si éloignée, croyons-nous, d'être définitive. Les divisions indiquées par le *Discours sur les Pensées* paraissent, pour le plus grand nombre, arrêtées dans l'esprit de Pascal: les documents postérieurs que nous possédons, loin de les contredire, les confirment pour la plupart. Ce n'est qu'en cer-

1) *Pensées*, p. LIV.

tains points que les fragments sur l'ordre s'en écartent. Les *Pensées* indiquent chez Pascal une marche de la méditation, dans le sens des divisions du plan de 1658. Elles n'en constituent, pour la plupart, que la réalisation concrète et le développement détaillé. Pascal semble les écrire, le regard fixé sur l'ordonnance que Filleau de la Chaise nous rapporte.

D'ailleurs, pour approcher du dessein de Pascal, il nous est toujours loisible de compléter et de corriger, par les fragments sur l'ordre et par les autres fragments, les récits de Filleau de la Chaise et d'Etienne Périer. Aussi bien, les notes sur l'ordre et les fragments semblent, presque tous, postérieurs en date au Discours de 1658.

Cependant, grâce à ce travail de combinaison, arriverons-nous à connaître l'ordre définitif du développement que Pascal eût suivi dans son ouvrage contre les libertins ? En aucune façon. Il ne peut être question ici que d'une reconstitution offrant un caractère de grande probabilité. Rien de plus. La certitude absolue n'est point possible lorsqu'il s'agit de restituer le dessein d'une œuvre demeurée dans l'état d'inachèvement où se trouve l'apologétique de Pascal. Constatant de grandes divisions au sujet desquelles les témoignages se trouvent unanimes ou du moins que rien ne vient contredire d'ailleurs ; voyant, au surplus, que l'auteur lui-même

était décidé à s'y tenir, quoi de plus naturel que de les adopter ?

Mais pour les divisions, à propos desquelles les documents sont en conflit, faudrait-il demeurer en suspens, et les laisser dans la confusion de l'autographe ? Dans les ruines que l'archéologie restitue, ne trouve-t-on parfois, à côté des murailles dont il est permis de déterminer, sans crainte d'erreur, la destination, certaines distributions que des hypothèses commentent, sans viser à la certitude? Pourquoi donc n'en pourrait-on pas user de même, pour les débris que Pascal nous a laissés de sa monumentale Apologie ? Relativement aux parties sur lesquelles les documents ne manifestent point leur accord, il est toujours permis de proposer une conciliation vraisemblable, quoique conjecturale.

Certes, il est toujours *possible* que Pascal, s'il avait eu les dix années qu'il demandait pour achever son ouvrage, eût modifié, de fond en comble, le plan partiel que nous connaissons. N'est-il pas le rigoureux logicien qui écrivait : « La dernière chose que l'on trouve en faisant son ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première » 1) ? Néanmoins, il est très probable qu'il se fût tenu à la plupart des divisions de son plan. Or nous sommes ici dans le

1) Fragment 19.

domaine de la probabilité et nous n'avons point l'ambition d'en sortir.

Mettons fin à cette discussion, peut-être trop longue, en concluant que les plans de Filleau de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole constituent des documents de premier ordre pour nous renseigner sur le dessein de Pascal dans son Apologie. Il n'est point permis d'écarter leur récit en invoquant leur désaccord avec le soi-disant plan de Mme Périer et l'*Entretien avec M. de Sacy*, non plus qu'en arguant des complications du plan de M. de la Chaise, du long intervalle de temps qui sépare ces exposés du plan, de la conférence de 1658, ou de l'état d'achèvement où Pascal a laissé son œuvre.

Et que l'on n'objecte pas les divergences qui existent entre les trois plans, — entre les fragments sur l'ordre, — entre ceux-ci et les témoignages des Préfaces et du plan de Nicole. Ces divergences ne sont qu'accessoires et se résolvent souvent par des hypothèses vraisemblables. Par suite, elles s'opposent à une reconstitution *totale* et *certaine* du plan ; elles n'interdisent point de vouloir le restituer, selon de grandes *probabilités*, dans ses parties *les plus importantes*. Et nous avons déjà dit que notre désir ne va point au delà.

Nous croyons avoir déterminé le degré de confiance que méritent les renseignements divers que nous possédons sur le dessein de Pascal.

Efforçons-nous de les mettre en œuvre, et arrivons-en à la reconstitution elle-même.

* * *

La distribution générale que Pascal entendait imposer à son Apologie est à l'abri du doute. Conformément à sa méthode psychologique que Gilberte Pascal nous a fait connaître, il serait parti de l'étude de l'homme. Il en aurait mis en vive lumière l'aspect énigmatique et douloureux : la bassesse unie à la grandeur, les contrariétés étonnantes dans une nature une. Ensuite, il eût proposé la seule solution admissible de ce problème qui nous intéresse si profondément, nous, notre bonheur et notre destinée : la déchéance de l'homme, d'un état primitif de perfection et de félicité. Cette solution que, seul, le christianisme donne, met fin à l'étrange antinomie devant laquelle notre esprit se trouvait divisé et notre cœur anxieux. La grandeur de l'homme est un faible vestige de son élévation première ; sa bassesse, une suite de la faute et de la chute qui en fut le châtiment. Mais le christianisme ne se borne point à déterminer la nature du mal et à nous renseigner sur sa cause ; il nous apporte le remède. Un rédempteur est venu : Jésus-Christ.

Seulement ces doctrines sur l'état primitif de l'homme, sur sa chute et son relèvement, bien qu'elles ne soient pas contraires à la raison,

qu'elles la satisfassent même considérablement et qu'elles plaisent au cœur, ne s'imposent pas encore à l'assentiment. Pour amener à la foi, il est nécessaire de faire voir que la religion chrétienne a « autant de marques de certitude que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables » 1). Et Pascal, afin de le montrer, eût recouru à diverses preuves : les miracles, les figuratifs, les prophéties, etc.

Telles sont donc les grandes divisions de l'Apologie. Comme le dit Pascal lui-même :

« *Première partie :* Misère de l'homme sans Dieu.

Seconde partie: Félicité de l'homme avec Dieu.

Autrement :

Première partie: Que la nature est corrompue, par la nature même.

Seconde partie : Qu'il y a un Réparateur, par l'Écriture » 2).

En tête de l'Apologie se fût trouvée une introduction, sorte de discours préliminaire, où Pascal se serait efforcé de combattre l'indifférence des incrédules relativement au problème de la destinée. « Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout » 3) était bien le premier obstacle que ren-

1) *Pensées.* Plan d'après Mme Périer, p. CCXLIII.
2) Fr. 60.
3) Fr. 194.

contrait la marche de l'Apologie. Pascal, dès l'abord, devait la combattre.

Chacune des deux grandes parties de l'ouvrage eût été précédée pareillement d'une préface. Dans la Préface de la première partie, Pascal eût parlé de « ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même » 1) ; dans la Préface de la seconde partie, de ceux qui ont entrepris de parler de Dieu 2). Il eût exposé ce qu'il pensait des preuves de la théodicée traditionnelle, « et fait voir combien celles qu'on tire des ouvrages de Dieu sont peu proportionnées à l'état actuel du cœur humain, et combien les hommes ont la tête peu propre aux raisonnements métaphysiques ». Il eût montré « qu'il n'y a que les preuves morales et historiques et de certains sentiments qui viennent de la nature et de l'expérience qui soient à leur portée » 3).

1) Fr. 62.
2) Fr. 242.
3) *Discours sur les Pensées de M. Pascal,* pp. CCIII-CCIV. Filleau de la Chaise place cette critique des preuves de l'existence de Dieu dans la Préface générale. Mais les fragments 42 et 242 nous attestent que Pascal eût mis une introduction sur la méthode, en tête de chacune des deux parties de l'Apologie, et d'après le deuxième fragment, l'étude des moyens pour arriver à Dieu se fût trouvée dans la Préface de la seconde partie. L'indication de ces fragments nous semble devoir être préférée au renseignement que nous donne M. de la Chaise. Les fragments sont des sources évidemment plus authentiques que le Discours sur le plan. D'autres pensées confirment l'ordre déterminé par les fragments (Cfr. Fr. 63, 64, 243, 244). Enfin, si Pascal — toujours logicien, génie

La première partie se fût ouverte par l'exposé du grand problème qu'est l'homme et devant lequel il demeure le plus souvent dans une étrange indifférence. C'est le problème qui nous touche le plus près, qui nous tient le plus vivement au cœur. Lorsqu'il a commencé à secouer la torpeur singulière où cette question vitale laisse les hommes plongés, Pascal peut, avec l'espoir d'être écouté et compris, en développer les aspects dramatiques et poignants.

L'homme est un bizarre composé de qualités nettement opposées, de parties entièrement dissemblables. Il est une antinomie vivante, un alliage étonnant de grandeur et de bassesse. Pascal en eût mis en vive clarté toutes les faiblesses et toutes les misères ; il n'en eût point celé l'inaliénable dignité. Physiquement, l'homme se trouve placé entre les deux abîmes des infinis mathématiques, l'infiniment grand et l'infiniment petit. Son intelligence est faite pour le vrai et n'y peut parvenir ; sa volonté tend au bien et à

constamment préoccupé de questions de méthode — traite, dans la Préface de la première partie, des moyens de bien connaître et de fidèlement décrire l'homme, il parlera vraisemblablement des voies à suivre pour prouver et faire admettre l'existence de Dieu, dans une préface correspondante, placée en tête de la seconde partie, à laquelle elle se réfère.

Cependant, nous le reconnaissons, cette contradiction entre les fragments et les plans de M. de la Chaise et de Port-Royal ne permet guère d'arriver, sur le point qui nous occupe, à une certitude très ferme.

la justice, — vaine recherche. Il poursuit, avec une ardeur inlassable et en toutes choses, le bonheur — il ne trouve que la déception, le dégoût, l'ignorance, la douleur, les maladies, la mort. Et cependant, au milieu de ces imperfections désolantes et de ces lamentables misères, un instinct le pousse sans cesse, instinct incompressible de vérité, de justice, de bonheur. Étrange et douloureuse contradiction dans un même être ! Surprenante impuissance dans une nature toujours grande ! « Malgré la vue de toutes nos misères, qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève » 1).

Et Pascal ne se contente pas de tracer de l'homme un portrait spéculatif ; il s'efforce de faire découvrir au libertin contre lequel il argumente, dans son propre cœur, dans sa propre substance, les traits d'une nature si noble à la fois et si déchue. Il l'invite « à se considérer dans ce tableau et à examiner ce qu'il est » 2).

1) Fr. 411.

2) *Préface de Port-Royal,* p. CCXXXIII. — Les fragments sur l'ordre nous indiquent certains morceaux, divers d'allure et de forme, que Pascal eût insérés dans cette étude sur l'homme. Il eût montré « la vanité de toutes sortes de conditions » (Fr. 61). Il eût fait un chapitre sur les « puissances trompeuses » (Fr. 83). Il eût écrit une « lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie » (Fr. 74) contre « ceux qui approfondissent trop les sciences » et particulièrement contre Descartes (Fr. 76). Après celle-ci, Pascal manifestait l'intention de placer un chapitre sur le *divertissement* (Fr. 74) montrant la raison

Les données du problème sont posées : Le « libertin », que la considération de l'énigme qu'il constitue vient de remuer, ne peut plus demeurer dans la paix et l'indifférence où il se complaisait naguère. Pascal, d'ailleurs, ne lui laissera de repos qu'il n'ait trouvé la solution. Il le poussera sans trêve à la recherche et, si sa marche est hésitante, il le bousculera au besoin pour le faire avancer, tout étourdi, vers la foi.

Il faut chercher le motif de notre disproportion et le remède à nos maux, eût dit Pascal au libertin ébranlé, il faut chercher Dieu 1). — Mais, j'ai beau faire, se fût écrié l'incroyant, je ne puis arriver à la lumière. Je suis ici impuissant. Et même si mon intelligence parvenait à se persuader de la divinité de votre religion, à quoi cela servirait-il ? Elle-même ne dit-elle pas que la foi est un don de la grâce que les raisonnements humains ne peuvent nous donner ? —

pour laquelle « les hommes aiment tant le bruit et le remuement », mettant en lumière ce besoin vain de se distraire par des niaiseries, de peur de penser à soi et à sa misère, de se tourmenter à la poursuite d'un rêve illusoire de félicité, de « tendre au repos par l'agitation » (Fr. 139). Cependant, si l'on veut chercher là des indications sur l'ordre que la pensée de Pascal eût suivi dans le développement de l'argumentation, on ne trouvera pas de quoi se satisfaire. Il est certain que l'illustre apologiste n'avait point achevé son portrait de l'homme et que l'enchaînement des idées n'en était pas fixé dans son esprit. Nous ne pouvons que déterminer ici son dessein général, et non point la suite des chapitres.

1) Fr. 246.

Alors, Pascal lui eût indiqué les moyens psychologiques de croire : la raison, la machine, c'est-à-dire la coutume et la pratique habituelle de la vertu et des actes de piété, le cœur enfin qui a ses raisons et sa logique propre, qui, bien disposé, devient le siège même des mouvements surnaturels et des inspirations de la grâce.

Mais enfin, Dieu n'est pas évident, eût riposté l'interlocuteur. Sais-je seulement s'il est ? — Soit, eût répliqué Pascal, le peu de lumière que la nature possède, en fait, sur Dieu nous permet de dire que nous sommes « incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est » 1). Agissons comme dans les cas où nous sommes incertains touchant la réalité d'un événement ou l'existence d'une chose auxquels nous sommes grandement intéressés : parions. La raison n'est pas ici la puissance qui doive intervenir, puisque, relativement à l'existence de Dieu, elle ne peut pas trancher d'une manière décisive. Voyons ce que notre intérêt peut demander dans l'occurrence : est-il plus avantageux pour nous de croire à l'existence de Dieu que de la nier ?

Le pari n'était, aux yeux de Pascal, qu'une tentative préparatoire, et non une preuve proprement dite ; il prenait place dans les préliminaires de l'assaut. C'est un de « ces coups de logique » propres au génie de l'illustre géomètre,

1) Fr. 233.

et qui « prennent l'adversaire, non par le côté faible, mais par celui qui paraît le plus fort » 1). Le pari tend sans doute à le convertir d'un coup, par un saut dans l'inconnu, à travers ce « chaos infini qui nous sépare de l'Être divin, jusqu'au jeu qui se joue à l'extrémité de cette distance infinie où il arrivera croix ou pile » 2). Mais, comme Pascal n'est point assuré d'en venir à bout, si promptement, il veut au moins que l'incrédule tire du *pari* cette conclusion qu'il faut se mettre en quête des preuves établissant une religion si favorable à son intérêt 3). Pour arriver à la foi, des hommes qui ont douté, souffert comme lui, passé par les mêmes chemins où il hésite, lui disent qu'il doit diminuer ses passions, conformer au moins extérieurement sa conduite à cette croyance qu'il voudrait acquérir, user ses doutes par la coutume 4).

1) E. Havet, *Pensées de Pascal*, tome I, p. XVIII.

2) Fr. 233.

3) Fr. 236. « Par les partis vous devez vous mettre en peine de rechercher la vérité ;... » — « Mais, dites-vous, s'il avait voulu que je l'adorasse, il m'aurait laissé des signes de sa volonté. » — « Aussi l'a-t-il fait ; mais vous les négligez. Cherchez-les donc, cela le vaut bien. »

Fr. 233. « Oui ; mais j'ai les mains liées... on me force à parier, et je ne suis pas en liberté... Que voulez-vous donc que je fasse ? » — « Il est vrai... travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. »

4) Pascal se fût donc efforcé de déterminer le libertin à la recherche de la vraie religion, en deux endroits : dans la Préface générale et après le portrait de l'homme. C'est donc en ces deux endroits qu'eussent pris place ses

Ainsi amendé, il se mettra en route sous la conduite de Pascal. Plusieurs fois, dans cette marche en avant, comme d'ailleurs dès le début de l'Apologie, sa superbe se cabrera sous la poigne dominatrice du puissant logicien. Il lui opposera de multiples objections contre le christianisme. Pascal les discute et les rejette. De la sorte, contrairement à l'allégation habituelle des libertins, il montre « que la religion n'est point contraire à la raison » 1). Mais, Pascal ne le conduira point d'emblée au christianisme : il lui fera demander le mot de l'énigme humaine aux philosophes, puis aux diverses religions. « Il est bon

éloquentes objurgations, ses dialogues serrés et pressants, toute cette stratégie hardie et pleine de surprises pour l'adversaire, où Pascal eût arraché le libertin à son repos insensé. Il est plus malaisé de dire exactement, pour chacun des chapitres et des fragments se rapportant à cet objet, auquel de ces deux endroits il convient de les rattacher. Les fragments 246, 247, 248, 423, rapprochés et combinés avec les renseignements que nous tenons des plans de M. de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole, semblent indiquer que le grand combat avec l'incrédule se fût engagé ici, au lieu même que nous indiquons. Pour répondre à l'objection du libertin déjà touché, qu'il ne peut voir clair dans sa recherche, Pascal lui eût indiqué les moyens de croire. D'un autre côté, l'argument du pari se rattache à la même objection, en dernière analyse aboutit à la même réponse et tend au même résultat : forcer l'adversaire à mettre en œuvre les moyens de croire.

1) Fr. 187. Il n'est point possible de dire en quels endroits se fussent trouvés ces divers combats singuliers que Pascal aurait engagés avec son interlocuteur. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'ils n'auraient point été réunis dans un chapitre spécial, mais éparpillés dans

d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au libérateur »1).

Il oppose les deux grandes sectes philosophiques : les stoïciens et les épicuriens, et aussi les dogmatistes et les pyrrhoniens ou les académiciens. Chacune de ces écoles n'a vu qu'un des aspects de la nature de l'homme ; les uns n'ont regardé que la grandeur, les autres que la bassesse. Et comme ils s'excluent, il n'est point possible de les concilier. La vérité est ailleurs, dans un principe d'unité que ne connaissent point les philosophes.

Et de même que valent les religions, « celle de Mahomet, et celle de la Chine, et celle des anciens Romains, et celle des Égyptiens » ? 2). Il serait vain de s'attarder à « ces foisons de religions » 3) qui ne possèdent pas les caractères que doit avoir le vrai culte de Dieu — si tant est que l'Être divin existe — et qui ne sont que fables sans fondement.

La seconde partie de l'Apologie s'ouvre par l'étude d'une nation et d'une religion uniques : le peuple juif, la religion juive. Entre toutes les

tout le cours de l'argumentation. De plus, ils eussent pris place, pour une assez bonne part, dans la première partie, ainsi que l'atteste, entre autres, l'important fragment que nous venons d'alléguer :« Les hommes ont mépris pour la religion... Pour guérir cela, il faut *commencer* par montrer que la religion n'est point contraire à la raison, etc... »

1) Fr. 422.
2) Fr. 619.
3) *Ibid.*

sectes qui remplissent le monde de leurs extravagances, ce peuple, seul, mérite l'attention de l'homme en quête d'une solution au problème de sa nature et de sa destinée. Pascal lui montre le livre sacré que porte ce peuple, livre merveilleux et certain « qui comprend tout ensemble son histoire, ses lois et sa religion » 1). Que l'incroyant ouvre particulièrement le Pentateuque de Moïse, qu'il en parcoure les feuillets vénérables ; qu'y voit-il ? Le récit de la création de l'homme par Dieu, récit digne d'admiration et qui satisfait si bien l'intelligence. Il donne l'explication de nos origines. L'homme est sorti des mains de Dieu, en possession de la grâce, atteignant le vrai, ignorant la souffrance et la mort, goûtant le bonheur. Mais l'homme a péché. Il a abusé des dons que Dieu lui avait faits, pour se révolter contre Lui. Ce crime étant le plus grand qui fût jamais commis, l'homme en fut châtié jusque dans ses enfants. Voilà donc la solution du problème si anxieusement cherchée ! L'homme n'est plus dans son état primitif. « Il est visiblement égaré, et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables » 2). « Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct

1) *Discours sur les Pensées*, p. CCVII.
2) Fr. 427.

impuissant de bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature » 1). Voilà donc la nature humaine, voilà aussi la raison des étranges contrariétés que nous y avions entrevues, qui nous laissaient hésitants et que les philosophes n'ont pas comprises ni même soupçonnées. La religion est vénérable : car « elle a bien connu l'homme » 2). Elle l'a connu mieux qu'il ne se connaît lui-même. Et la Bible, lorsqu'on en poursuit la lecture, contient un portrait de l'homme qui reproduit fidèlement le premier tableau que nous avons tracé en scrutant sa nature. Et même, elle nous indique des traits nouveaux que nul jamais n'aurait pu découvrir. Ce livre mérite notre respect. Car lui seul aussi, — entre autres merveilles — possède la seule notion vraiment digne du vrai Dieu et vérifie les traits de la vraie religion que nous n'avons point trouvés dans les autres cultes de l'univers 3).

1) Fr. 430.
2) Fr. 187.
3) Il y a ici contradiction entre Filleau de la Chaise et Etienne Périer. Celui-ci place la promesse du Rédempteur immédiatement après la faute, ensuite seulement il parle de la transcendance de la Bible qui renferme une notion de Dieu, digne de l'Être souverain et qui offre une religion conforme à l'idéal de la vraie religion. Nous adoptons, comme plus probable, l'ordre indiqué par Filleau de la Chaise : le plan d'Etienne Périer semble n'être qu'un résumé fait d'après le *Discours sur le plan*.

Cependant la Bible, nous ayant montré l'horreur de notre faute et de notre déchéance, semble nous avoir plongés dans une douleur mortelle. Non point. Ayant mis le mal à nu, les plaies à vif, elle en donne le remède et la guérison. Le livre sacré renferme la promesse d'un Rédempteur. Ainsi la religion est aimable, « elle promet le vrai bien » 1). L'incroyant, s'il a le cœur droit, souhaitera qu'elle soit vraie.

Néanmoins il ne se rend pas encore. Il considère injuste la transmission du péché d'Adam à ses descendants. Pascal lui eût répondu probablement par une lettre de l'*injustice* 2), où il lui eût fait sentir combien trompeuses sont les idées de juste et d'injuste que possède notre nature viciée. Mais, s'il en est ainsi, comment nous permettons-nous d'user de ces notions faussées, pour apprécier la justice divine ? Si Dieu a autorisé la transmission du péché originel, il ne peut y avoir là ombre d'iniquité. L'essentiel, en effet, est de savoir s'il en est ainsi, et si Dieu l'a bien permis. Si cette preuve de fait est produite, les objections métaphysiques sont sans valeur. A la théorie de le céder au fait historique ou d'expérience.

1) Fr. 187.
2) Fr. 291.

Pascal est ainsi amené naturellement aux preuves proprement dites de la religion.

Que l'on continue la lecture des saints Livres. On ne pourra douter de leur certitude : ce qu'ils rapportent est vrai. Mais si ces histoires sont certaines, les miracles qu'elles rapportent, particulièrement les miracles de Moïse, le sont aussi.

Voici d'autres prodiges que nous révèlent les Écritures. L'Ancien Testament est l'image du Nouveau : « La religion des juifs a... été formée sur la ressemblance de la vérité du Messie ; et la vérité du Messie a été reconnue par la religion des juifs, qui en était la figure » 1). « Le Vieux Testament est un chiffre » 2).

Depuis la promesse du Libérateur, des hommes se succèdent qui annoncent sa venue et prédisent son œuvre. « La plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties » 3). « Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ, pour le temps et la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici, c'est une suite d'hommes, durant quatre mille ans, qui, constamment et sans variation, viennent, l'un après l'autre, prédire ce même avènement. C'est un peuple tout

1) Fr. 676.
2) Fr. 691.
3) Fr. 706.

entier qui l'annonce... : ceci est tout autrement considérable » 1).

Mais que ces arguments fassent même défaut à la religion, il lui reste cette preuve unique, qui ferait croire les âmes élevées et nobles : l'adorable figure de Jésus-Christ. Il est le Libérateur prédit et attendu, l'intermédiaire entre la race coupable et Dieu, le « Dieu sensible au cœur, non à la raison » 2), « un Dieu d'amour et de consolation... qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède,... qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour » 3). Jésus-Christ est le « véritable Dieu des hommes » 4). Il convient à notre nature si noble à la fois et si vile : il est Dieu et homme. Nul ne fut humble et misérable comme lui ; aucune face humaine n'éclata d'une majesté pareille. Toute la religion se résume en notre chute et en notre rédemption. « Toute la foi consiste en Jésus et en Adam » 5). Mais le Christ lui-même est la synthèse totale. En lui, nous voyons notre élévation, notre péché, notre chute. Mais en lui aussi l'humanité contemple avec joie, avec des pleurs de joie, son rachat. Jésus-Christ est le centre de la religion, comme il est le centre

1) Fr. 710.
2) Fr. 278.
3) Fr. 556.
4) Fr. 547.
5) Fr. 523.

du monde. En lui, le Médiateur, nous atteignons Dieu ; par lui, nous comprenons notre nature et nous expliquons toutes choses. Comme s'il n'était assez de la beauté de sa personne et de la sainteté de sa doctrine pour toucher le cœur et convaincre l'esprit, nous voyons le Christ faire des miracles, prophétiser. Dieu « lui a fait commander à la mer et aux vents, à la mort et aux démons... il lui a fait prédire sa mort et sa résurrection, et il l'a tiré du tombeau » 1).

Que l'on étudie aussi les Évangiles et le témoignage des apôtres : on n'en pourra récuser la certitude. Que l'on considère l'histoire apostolique : ici encore, des prodiges qui révèlent le doigt de Dieu. Que l'on admire l'établissement de l'Église, l'armée des martyrs et la foule des saints, et cette société divine où le dogme et la morale se conservent intacts et sans souillure. Que l'on contemple donc le splendide spectacle qu'est une âme chrétienne ; la « sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne » 2), cette âme restaurée où la dualité de la grandeur et de la bassesse, qui divisait les philosophes antiques, se trouve remplacée par des sentiments correspondants qui se contrebalancent, d'une part l'humilité et la crainte, d'autre part l'espérance. Mais ces sentiments opposés que la grâce fait

1) *Discours sur les Pensées*, p. CCXXIX.
2) Fr. 289.

naître en nous, se ramènent à l'unité. « Il faut des mouvements de bassesse... non pour y demeurer, mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur... après avoir passé par la bassesse » 1). Jésus-Christ unifie, en le transfigurant, le dualisme qui scindait la substance même de l'homme, qui divisait notre intelligence et déchirait notre cœur. En lui, Dieu et homme, est la synthèse de la nature humaine et de sa douloureuse histoire ; par lui, notre être renaît à l'unité, et avec elle, au bonheur. « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien » 2).

Nous résumons en tableau synoptique la suite de l'Apologie que nous avons essayé de retrouver. On a pu le constater, notre reconstitution

1) Fr. 525.
2) Fr. 541. — Il semble que Pascal n'était pas entièrement fixé sur l'ordre d'après lequel il eût développé les preuves de la religion : les fragments 289 et 290 le feraient croire. Nous avons suivi l'ordre indiqué par Filleau de la Chaise et Etienne Périer, qui est, néanmoins, fort probable. Nous y avons ajouté la preuve tirée de la beauté d'une âme chrétienne : diverses pensées se rapportent à cet objet, et le fragment 289 en parle d'ailleurs en énumérant les preuves. Nous l'avons mise à la fin de la série des arguments apologétiques de Pascal : aussi bien il prouve la religion tout en lisant l'Ecriture, en société du libertin qu'il convertit. Il va de la Genèse aux Actes en passant par les Livres prophétiques et les Evangiles. Ensuite il considère l'histoire de l'Eglise. Il est naturel qu'il termine en faisant admirer ce miracle du christianisme contemporain : l'âme d'un vrai disciple du Christ. — Mais, encore un coup, ceci ne sont que des probabilités.

se borne le plus souvent aux grandes divisions: nous ne sommes point entré dans le détail de la plupart des chapitres : la prudence nous y contraignait. Et même, ces grandes lignes de l'Apologie ne nous ont point paru, en tous les cas, tracées dans les documents que nous possédons avec une netteté suffisante pour que nous puissions nous vanter de les avoir toujours suivies fidèlement. En certains endroits, la vraisemblance nous a seule guidé. Cette différence que nous établissons entre les divers éléments de l'Apologie, les uns pouvant être ordonnés avec plus de sûreté que les autres, nous l'avons marquée au cours de notre exposé au moyen de notes. Nous l'indiquerons, dans ce tableau, en plaçant un astérisque à côté de l'énoncé des parties dont le lieu ne peut se déterminer, dans l'ensemble de l'œuvre, avec une aussi ferme assurance.

PRÉFACE GÉNÉRALE.

Contre l'indifférence des athées.

PREMIÈRE PARTIE.

« Misère de l'homme sans Dieu : que la nature est corrompue ».

Préface : De « ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même ».

Première phase : Position du problème.

Deuxième phase : La mise en mouvement pour la recherche.

Troisième phase : La recherche.

Première phase : Tableau de l'homme : grandeur et bassesse.

Deuxième phase : I. La préparation psychologique pour arriver à la foi (*).

II. Le pari (*).

Troisième phase : I. Les philosophes.

II. Les religions.

SECONDE PARTIE.

« Félicité de l'homme avec Dieu : il y a un réparateur ».

Préface : De « ceux qui ont entrepris de parler de Dieu » (*).

Première phase : La solution du problème.

Deuxième phase : Preuve de la vérité de la solution.

Première phase :

I. Étude de la nation, de la religion juives, de la Bible.
II. La chute d'Adam : **solution du problème.**
III. Transcendance de la Bible : elle renferme une notion de l'Être divin et une religion dignes du vrai Dieu (*).
IV. La Réparation.
V. De la prétendue injustice de la transmission de la faute originelle.

Deuxième phase :

I. De la véracité et de la certitude des Écritures (*).
II. Les miracles (*).
III. Les figuratifs (*).
IV. Les prophéties (*).
V. Jésus-Christ (*).
VI. L'histoire évangélique, la propagation de l'Évangile, l'Église (*).
VII. La beauté d'une âme chrétienne (*).

II.

Nous avons proposé une solution au problème du plan de l'*Apologie*. Notre tâche n'est point terminée. Il nous reste à résoudre un problème intimement lié au précédent : dans quel ordre convient-il de ranger les *Pensées ?*

Les éditeurs, d'après la solution qu'ils donnent à la question du plan, se divisent encore une fois. Les « dogmatistes », qui pensent avoir découvert la distribution de l'*Apologie*, la reproduisent dans l'édition des *Pensées*. Il en est dont l'assurance est grande. Ainsi le chanoine Didiot divise les *Pensées* en huit chapitres. Le Chapitre premier comprend un article *préliminaire* et quatre autres articles. Le Chapitre deuxième contient six sections subdivisées, chacune, en de nombreux articles ! Les éditeurs « pyrrhoniens », qui considèrent vaine la tentative de retracer le plan de l'*Apologie*, ne suivent point tous une méthode identique dans la publication des *Pensées*. M. Gustave Michaut 1) prend un parti diamétralement opposé à celui des Frantin et des Faugère, des Rocher et des Didiot. Dans son édition, admirablement consciencieuse, il repro-

1) *Collectanea Friburgensia VI*. Fribourg, Veith, et Paris, Fontemoing, 1896.

duit le désordre même du cahier appelé l'autographe. Au lecteur, mis en contact direct avec les documents tels que le temps les a laissés, le soin de se faire à soi-même son édition des *Pensées*. C'est d'ailleurs une manière de publier les fragments posthumes du maître écrivain, analogue à celle que Port-Royal avait songé tout d'abord à adopter. « La première qui vint dans l'esprit, nous raconte Etienne Périer, et celle qui était sans doute la plus facile, était de les faire imprimer tout de suite dans le même état où on les avait trouvés. » L'on ne put s'y tenir et, entre autres, pour une raison qui n'a point perdu de sa valeur. « Mais l'on jugea bientôt, continue-t-il, que de le faire de cette sorte c'eût été perdre presque tout le fruit qu'on en pouvait espérer, parce que... il y avait tout sujet de croire que l'on ne considérerait ce volume... que comme un amas confus, sans ordre, sans suite et qui ne pouvait servir à rien » 1).

D'un autre côté, on se vit contraint de renoncer à « refaire » l'ouvrage dont Pascal ne laissait qu'une ébauche. « Ainsi, ajoute la Préface, pour éviter les inconvénients qui se trouvaient dans l'une et l'autre manière de faire paraître ces écrits, on en a choisi une entre deux »... 2) Sans tenir compte du plan, on groupa les *Pen-*

1) *Pensées*. Préface de Port-Royal, p. CXCI.
2) *Ibid.*

sées autour de certains titres résumant leur contenu. Tel fut le principe de classement adopté, non seulement par Port-Royal, mais aussi par Condorcet et l'abbé Bossut. Une des meilleures éditions contemporaines, celle de M. Léon Brunschvicg, s'en inspire également. Il est même intéressant de constater combien les raisons pour lesquelles cet éditeur suivit la méthode de Port-Royal reproduisent les raisons qu'Etienne Périer nous expose dans sa Préface. « Certes, écrit M. Brunschvicg, nous n'avons aucune objection contre l'entreprise dont M. Michaut s'est acquitté avec une si admirable conscience... Mais à généraliser le procédé, nous risquerions de rendre les *Pensées* inintelligibles et inaccessibles à neuf lecteurs sur dix ; nous ferions taire la voix de celui qui a dit : *Le silence est la plus grande persécution* » 1). Renonçant, d'autre part, à découvrir le plan des *Pensées*, à quelle solution pouvait-on encore s'arrêter ? « Un seul parti n'était pas absolument impossible. C'était — sans tenir compte des témoignages qui se rapportaient à l'œuvre littéraire de Pascal — de faire fond exclusivement sur les fragments écrits par Pascal lui-même, de rechercher de quelle façon ils se rapprochaient les uns des autres par l'identité de leur contenu, de quelle

1) *Pensées*, p. LI.

façon ils se liaient entre eux pour offrir une continuité logique » 1).

En présence de ces divergences profondes qui séparent les éditeurs, quelle attitude doit être la nôtre ? Le parti auquel ils se sont arrêtés pour le classement des *Pensées* leur a été principalement dicté par la solution qu'ils ont donnée au problème du plan. Il en sera de même pour nous. C'est dans la réponse que nous avons donnée à cette épineuse question que gît le principe de la solution à la difficulté présente. Une connexité intime unit les deux problèmes.

La reconstitution totale et assurée du plan est, pour nous, une impossibilité. *A fortiori*, convient-il de renoncer à l'attitude plus ambitieuse encore de certains éditeurs et d'abandonner le projet de faire sortir, des débris laissés par Pascal, le vigoureux et savant édifice qu'il désirait élever à la gloire du christianisme. On ne peut ni assigner leur ordre aux *Pensées*, ni encore moins restituer l'*Apologie* elle-même. Contre ce dernier parti, les raisons que nous avons fait valoir pour établir l'impossibilité de la restitution certaine du plan total et définitif valent avec une énergie encore plus puissante 2).

1) *Pensées*, p. LVIII.

2) Il est d'autres raisons encore qui établissent particulièrement l'impossibilité de faire sortir, d'une mise en œuvre des fragments que nous a laissés Pascal, le livre apologétique qu'il avait dessein d'écrire contre les athées. Parmi les fragments sur l'ordre, tout d'abord, il en est, au

Renonçant à restituer l'*Apologie* et même à classer les *Pensées* d'après le plan de Pascal, faut-il se porter, avec M. Michaut, au parti con-

moins, un auquel ne correspond aucune pensée et dont nous ignorons même la portée exacte et le sens précis : le chapitre des *Fondements (a)* où Faugère — la remarque est de Havet — n'a rien trouvé à mettre *(b)*. Comment pourrait-on l'utiliser dans une reconstitution de l'*Apologie ?* Ensuite, comme le remarque très justement M. Brunetière, quel usage veut-on faire des « paquets » de citations sacrées et profanes *(c)* que l'on rencontre parmi les *Pensées ?*

« En un autre endroit ce seront les variantes d'une même pensée sur laquelle Pascal est revenu plusieurs fois : « 1° Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, » toute la face de la terre aurait changé. — 2° Rien ne » montre mieux la vanité des hommes que de considérer » quelle cause et quels effets de l'amour ; car tout l'uni- » vers est changé : le nez de Cléopâtre. — 3° *Vanité.* La » cause et les effets de l'amour. Cléopâtre. » Vous sentez-vous le courage de choisir entre ces trois versions ? Si oui, de quelle autorité, sur quels motifs ? ou sinon, que devient cette belle ordonnance que vous nous promettiez, et, pour emprunter les expressions de M. Rocher, « ce vaste monument aux lignes régulières, aux proportions majestueuses » et qu'à vrai dire vous n'osez pas seulement débarrasser de ses échafaudages, crainte qu'il ne croule » *(d)* ?

Autre argument contre la restitution de l'*Apologie.* Parmi les fragments de Pascal que l'on recueillit après sa mort et qu'on « trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre, sans aucune suite », il y en a qui n'étaient point destinés à l'*Apologie.* Comment faire avec certitude le tri ? Evidemment, il est des Pen-

(a) Fragment 570.
(b) Pensées de Pascal, tome I, p. XCIX.
(c) Revue des Deux-Mondes. F. Brunetière, *Revue littéraire*, 15 août 1879, p. 943.
(d) Ibid.

traire, et n'adopter d'autre ordonnance que le désordre du manuscrit autographe ? Non point. Ce procédé qui peut offrir une certaine saveur

sées qui, rapprochées de certaines Provinciales, de certains Factums des curés de Paris, manifestent qu'elles sont une simple ébauche de ces machines de guerre jansénistes. Mais dira-t-on qu'il faut éliminer toutes les Pensées contre les Jésuites ? Non point, car l'*Apologie* s'en fût prise à la célèbre Compagnie aussi bien qu'aux libertins. Pascal y voulait défendre le vrai christianisme qui, à ses yeux, se confondait avec la théologie de Jansénius et la morale de Saint-Cyran. « Le grand amour, nous dit Etienne Périer, et l'estime singulière qu'il avait pour la religion faisaient que non seulement il ne pouvait souffrir qu'on la voulût détruire et anéantir tout à fait, mais même qu'on la blessât et qu'on la corrompît en la moindre chose. De sorte qu'il voulait déclarer la guerre à tous ceux qui en attaquent ou la vérité ou la sainteté ; c'est-à-dire non seulement aux athées, aux infidèles et aux hérétiques..., mais même aux chrétiens et aux catholiques, qui, étant dans le corps de la véritable Eglise, ne vivent pas néanmoins selon la pureté des maximes de l'Evangile... *(a)* On devine assez quels étaient les catholiques qui, pour le pamphlétaire des *Provinciales*, « blessaient » ou « corrompaient » la Religion.

Notons encore que certaines pensées sont informes, très peu claires. Il faut en deviner le sens, et encore n'est-on jamais assuré d'avoir choisi juste. Si l'on veut, par un agencement habile des *Pensées*, achever l'ouvrage de Pascal, que fera-t-on de certains fragments aussi peu « poussés » que ceux-ci :

« *Conversation.* — Grands mots : la Religion, je la nie ».

« *Conversation.* — Le pyrrhonisme sert à la religion » *(b)*.

« Premier degré : être blâmé en faisant mal et loué en faisant bien. Second degré : n'être loué ni blâmé » *(c)*.

Et que peut bien signifier ce passage : « Ils se cachent

(a) Pensées. Préface de Port-Royal, p. CXCV.
(b) Ibid., tome II, Fr. 291.
(c) Ibid., Fr. 501.

au lettré instruit de la littérature pascalienne, ne convient pas pour la plupart des lecteurs. Il risque de nuire, en général, à l'intelligence des

dans la presse, et appellent le nombre à leur secours. Tumulte » *(a)* ?

Des fragments de ce genre empêchent, à toute évidence, une reconstitution de l'*Apologie*. A moins de vouloir faire comme le duc de Roannez, de « travailler » les pensées inachevées, d' « éclaircir » les pensées obscures et d'éliminer celles qui sont inintelligibles. Mais depuis que Victor Cousin, dans une série de séances célèbres de l'Académie française (1er avril, 1er mai, 1er juin, 1er juillet, 1er août 1842), a dénoncé, avec une éloquence quelque peu intempérante, les altérations que les éditeurs de Port-Royal avaient fait subir au texte authentique des *Pensées*, qui donc se risquerait à marcher sur leurs traces ?

Nous ne possédons pas non plus tous les fragments posthumes de Pascal. L'édition de Port-Royal en omit à dessein un certain nombre qui « étaient ou trop obscurs ou trop imparfaits » *(b)* et qui auraient pu susciter des critiques et réveiller des querelles à peine éteintes. Le manuscrit autographe et les deux copies sont certainement incomplets.

Enfin deux raisons péremptoires doivent faire définitivement perdre tout espoir de reconstituer l'*Apologie*.

Pascal manifeste en plusieurs endroits l'intention de revêtir les diverses parties de l'*Apologie* de formes littéraires très variées. Voici tout d'abord la forme didactique ordinaire : « Il faut mettre, écrivait-il, au chapitre des *Fondements* ce qui est en celui des *Figuratifs* touchant la cause des figures »... *(c)* Puis vient le genre épistolaire qui lui avait déjà si admirablement réussi... « Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, écrivait-il, faire la lettre d'ôter les obstacles qui est le discours de la machine, de préparer la machine, de chercher par raison » *(d)*. Enfin voici le dialogue dramatique où, depuis ses lettres contre

(a) Pensées, t. II, Fr. 260.
(b) Ibid., Préface de Port-Royal, p. CXCII.
(c) Ibid., Fr. 570.
(d) Ibid., Fr. 246.

Pensées. Faut-il se rabattre, en désespoir de cause, sur le classement logique des *Pensées ?* C'est encore une ambition trop modeste, ce semble, étant donnés les renseignements que nous possédons sur l'ordre de l'*Apologétique* de Pascal.

Si l'on ne se permet plus de rêver une édition faite d'après le plan intégral et définitif de Pascal, et que l'on ne puisse pourtant se résoudre

les Jésuites, il était passé maître : « *Ordre par dialogues :* Que dois-je faire ? Je ne vois partout qu'obscurités. Croirai-je que je ne suis rien ? Croirai-je que je suis Dieu ? Toutes choses changent et se succèdent. — Vous vous trompez, il y a... » *(a).* De nombreux fragments montrent qu'il eût adopté le genre des maximes — comme La Rochefoucauld et la Bruyère — genre à la mode dans les salons et les ruelles, et qu'il avait appris à estimer sans doute chez Mme de Sablé, cette belle précieuse janséniste.

Or parmi les fragments que nous possédons, peu adoptent le genre littéraire que Pascal, esprit fin non moins que géomètre, leur avait assigné, afin de toucher le cœur, en même temps qu'il convainquait l'intelligence. « Ces raisons littéraires, et encore extérieures, écrit M. Brunschvicg, ne font que traduire des raisons intimes et profondes » *(b).* Si nous parvenions à ranger les *Pensées* suivant l'ordre voulu par leur génial auteur, nous en connaîtrions uniquement l'ordre logique ou analytique. Nous déduirions les conséquences de leurs prémisses ; d'une observation et d'un classement des faits nous remonterions aux principes qu'ils recèlent. L'*Apologie* serait une chaîne de théorèmes tirés les uns des autres *more geometrico*, et une série d'inductions scientifiques. Nous aurions l'ossature des raisonnements, le squelette du grand ouvrage de Pascal. Mais l'*Apologie* ne devait point revêtir ces formes scolastiques. Ce devait être une dialectique

(a) Pensées, Fr. 227.
(b) Ibid., p. LVI.

à la confusion de l'autographe, il ne reste plus qu'un parti : donner une certaine ordonnance aux *Pensées.* Laquelle ? A toute évidence, un ordre conforme aux renseignements que nous possédons sur le dessein de Pascal. Nous ne pouvons imposer aux fragments qu'il nous a laissés, un ordre personnel, subjectif et que nous dictent nos goûts et notre fantaisie. Laissons Pascal lui-même mettre de l'ordre dans les *Pen-*

d'une savante complexité que l'on se figure malaisément. N'oublions pas que Pascal, — lors de sa retraite à Port-Royal des Champs — n'est point seulement un vigoureux géomètre et un expérimentateur pénétrant. L'esprit géométrique se double en lui de l'esprit de finesse ; à l'esprit positif du physicien qui conçut ou fit les expériences sur le vide, se joignent les élans passionnés et ardents de l'admirable mystique du *Mystère de Jésus.* Son âme était devenue, au cours de la vie, d'une richesse exceptionnelle. Les diverses étapes que sa pensée inquiète lui avait fait parcourir, les multiples préoccupations d'esprit qui s'étaient, à chaque phase nouvelle, développées en lui, en avaient fait une des âmes les plus variées et les plus compréhensives que l'on ait vues. La vie, de son douloureux travail, s'était plue à tailler comme un diamant, l'âme de Pascal et à en faire briller les nombreuses facettes.

Les trésors acquis en cours de route, Pascal les eût répandus dans l'*Apologie*, aux pieds du Christ. Rigueur déductive,puissance d'induction,souplesse d'un Montaigne, finesse d'un Méré, éloquence de la passion, invectives écrasantes, raisons du cœur « que la raison ne connaît point » (*a*), ordre de la charité « qui consiste principalement en la digression sur chaque point que l'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours » (*b*) : Pascal eût mis en œuvre tous ces procédés et toutes ces méthodes. Qui serait assez téméraire pour vouloir reconstituer ce merveilleux ensemble que la mort nous a ravi pour toujours?

(*a*) *Pensées*, Fr. 277.
(*b*) *Ibid.*, Fr. 283.

sées qu'il nous a léguées. Par suite, il convient de tenir compte de toutes les attestations suffisamment sûres qui nous sont parvenues sur l'ordonnance de l'Apologie, pour disposer une édition des *Pensées*. Ce n'est plus nous qui y mettrons quelque suite, ce sera l'admirable dialecticien de la raison et du cœur, dans la mesure où sa volonté nous est révélée.

Or nous avons pu connaître celle-ci jusqu'à un certain point. Nous sommes parvenus, croyons-nous, à ordonner, parfois selon de fortes probabilités, le plus souvent avec une assurance solidement fondée, les divisions générales de l'*Apologie*. Nous devons tenir compte de ces renseignements dans un classement des *Pensées*. Mises à leur place relative, elles apparaîtront dans leur vrai jour : l'esprit les pénétrera plus aisément et mieux 1).

Cependant, pourrait-on nous objecter, n'est-il point périlleux de s'éloigner de la méthode d'édi-

1) Nous tenons à faire observer que même si l'on ne nous concède pas que nous possédions, selon toute vraisemblance, les éléments de l'ordre *définitif* d'après lequel Pascal eût distribué son *Apologie*, encore convient-il de tenir compte, dans une édition des *Pensées*, des renseignements qui nous sont parvenus sur son dessein. D'après cette opinion, l'on ne serait pas sûr que l'Apologie arrivée à l'état d'achèvement eût suivi l'ordre que nous connaissons. A tout le moins l'on serait renseigné sur le plan que Pascal concevait au moment de sa mort. C'est en tenant compte de la place qu'elles eussent occupée dans ce plan qu'il rédigea ses *Pensées*. Ne convient-il pas de s'en servir pour les ordonner ?

tion que Port-Royal a pratiquée ? Le « Comité » janséniste connaissait certes mieux que nous la pensée de Pascal ; il en vint néanmoins, dans son édition, à s'inspirer uniquement de la logique interne des fragments posthumes. N'est-ce point une preuve qu'il jugeait prudent de s'en tenir là et qu'il sentait la témérité d'une édition où l'on se fût efforcé de serrer de plus près le dessein de l'auteur des *Pensées ?* Etienne Périer, dans sa Préface, nous ferait croire que tel fut bien le sentiment du « Comité ». Après avoir songé à faire imprimer les fragments dans le désordre même des liasses où ils se trouvaient enfilés, les éditeurs s'efforcèrent, nous dit-il, « en prenant dans tous ces fragments le dessein de l'auteur, de suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire ».

« Cette voie, ajoute-t-il, eût été assurément la meilleure... Mais enfin on s'est résolu de la rejeter aussi bien que la première, parce qu'on a considéré qu'il était presque impossible de bien entrer dans la pensée d'un auteur tel que Pascal ; et que ce n'eût pas été donner son ouvrage, mais un ouvrage tout différent » 1).

C'est à tort, pensons-nous, que l'on invoquerait contre notre opinion, l'autorité de Port-Royal. Etienne Périer, dans sa Préface, ne nous renseigne pas exactement sur le motif qui fit

1) *Préface de Port-Royal,* p. CXCI.

renoncer le « Comité » de Port-Royal à donner une édition plus proche de l'ordre voulu par Pascal, bien que moins conforme à la lettre des *Pensées*. Si Port-Royal finit par prendre un parti intermédiaire, ce ne fut point à cause des inconvénients littéraires de l'édition ordonnée et achevée. L'intervention des Périer en est la véritable explication. Mme Périer, qui veillait jalousement sur les papiers de son frère, fit renoncer les éditeurs à leur projet de « petits embellissements et éclaircissements » 1). Abandonnant la restauration de l'*Apologie,* l'idée de publier l'autographe, tel quel, semblant d'ailleurs malheureuse et de nature à donner au public une idée peu favorable de l'ouvrage que Pascal avait dessein d'écrire, le « Comité » pensa qu'un seul parti lui restait : l'impression d'un nombre important de fragments, non point de tous, groupés dans un ordre logique.

Aussi bien, c'était à cette époque, le seul parti *pratiquement* possible. Si l'on avait donné au public, dans l'état où elles se trouvaient, *toutes* les *Pensées* de Pascal, il en eût résulté de multiples inconvénients, tant pour la réputation du grand écrivain que pour la situation de Port-Royal. Les lecteurs auxquels s'adressait le « Comité » janséniste n'auraient certainement point

1) *Lettre de Brienne à Madame Périer*, édition Brunschvicg, p. CXLVII.

apprécié nombre de pensées obscures ou mal rédigées que renfermaient les papiers de M. Pascal. L' « honnête homme » du XVIIe siècle était ami de l'ordre et de la clarté : il se formait de l'œuvre littéraire un idéal de beauté régulière, achevée. Il ne concevait qu'un art universel, où les sentiments personnels, le « moi » de l'auteur n'apparussent point, où la nature humaine occupât le devant de la scène. Le lecteur de cette époque ordonnée et de goût classique ne pouvait, à coup sûr, aimer, comme nous, le négligé superbe de certaines pensées où Pascal apparait dans toute l'intime simplicité de son génie. Il ne pouvait apprécier la hardiesse de certaines tournures, la crudité de certaines expressions qui eussent choqué son goût de beauté noble et distinguée. Ajoutons encore que le public du XVIIe siècle ne connaissait pas les préoccupations critiques qui nous animent. Il ignorait l'âpre saveur des problèmes que soulève l'interprétation d'un penseur ou d'un écrivain : il voulait voir clair d'un simple et large regard ; il n'étudiait pas encore les œuvres philosophiques et littéraires, comme nous le faisons aujourd'hui, à la loupe. Un public de cette nature eût été rebuté par bien des Pensées trop informes de Pascal : il eût pu méconnaître la haute valeur de l'écrivain et de son œuvre.

D'un autre côté, Port-Royal n'avait cure de s'attirer de nouvelles querelles en publiant certains fragments agressifs du puissant polémiste. « En 1668, *la paix de l'Église* est signée ; Arnauld est reçu par le Roi. Port-Royal des Champs est reconstitué. La situation est favorable, elle est encore délicate. Les jansénistes se sont engagés à ne rien faire qui pût troubler la paix nouvelle » 1). Il convenait, par suite, d'omettre les *Pensées* qui, publiées sans atténuation, eussent pu rallumer la guerre théologique.

On se décida donc à n'imprimer que les fragments aisément intelligibles, assez achevés pour ne pas exiger de trop grands remaniements et qui n'eussent point de rapport avec les polémiques antérieures sur la doctrine de la grâce et la théologie morale. Mais du moment où l'on prenait ce parti, il n'était plus nécessaire ni utile de faire subir à l'édition des *Pensées* un classement d'après le plan voulu par Pascal. Ce *choix* de pensées ne pouvait pas représenter l'*Apologie* et en tenir lieu auprès du public. Il était donné pour faire apprécier le talent d'écrivain, de penseur et d'apologiste de Pascal, pour édifier les croyants et convertir même les incrédules. Le « Comité » s'efforça de faire un livre de piété et de préparation morale et intellectuelle à la foi

1) *Pensées*, p. VII.

catholique. Il suffit de jeter un regard sur l'édition de 1670, pour en être persuadé 1).

Ainsi, l'on écarterait, à tort, notre projet de classement des *Pensées*, pour ce motif que Port-Royal, mieux à même que nous d'en être juge, se serait vu contraint de renoncer à la tentative, à raison de son impossibilité. Le vrai motif pour lequel le « Comité » ne donna point une édition conforme au plan, c'est que cette édition n'était possible au XVII[e] siècle que moyennant des retouches et des modifications importantes que l'on eût fait subir aux *Pensées*. L'opposition des Périer leur fit abandonner ce parti. Un seul leur restait encore : une édition de pensées choisies, et dès lors, le classement d'après le plan n'avait plus de raison d'être.

Ce qui prouve d'ailleurs la vérité de cette interprétation que nous proposons de la conduite des éditeurs jansénistes, c'est que, tout en renonçant à l'édition ordonnée, ils croyaient posséder le plan de Pascal. Aussi bien, n'est-ce point à un des membres du « Comité », M. de la Chaise, que l'on en doit le principal exposé ? Etienne Périer ne fait-il pas observer « qu'il y aura peu de personnes qui, après avoir bien conçu une fois le dessein de l'auteur, ne suppléent d'eux-mêmes au défaut de cet ordre, et qui, en con-

1) Les *Pensées* de 1670 ont été récemment rééditées, dans une collection populaire, chez Ernest Flammarion.

sidérant avec attention les diverses matières répandues dans ces fragments, ne jugent facilement où elles devaient être rapportées suivant l'idée de celui qui les avait écrites » 1)?

Ainsi, la voie demeure ouverte au genre d'édition que nous avons préconisé. Nous avons fait voir les inconvénients de la publication des fragments dans le désordre du cahier autographe, l'impossibilité de les imprimer suivant le plan intégral et définitif de l'Apologie et *a fortiori* de faire sortir l'œuvre de ses débris et de la restituer. Un classement exclusivement logique ne peut suffire, du moment où l'on se décide à donner, non point un choix de pensées, mais l'intégralité des fragments qui sont parvenus à notre connaissance. Aussi bien, c'est là négliger les renseignements, suffisamment sûrs, que les documents extrinsèques nous donnent sur la pensée de Pascal. Il convient pour l'intelligence des *Pensées*, pièces et morceaux destinés à composer un grand ouvrage, de les ordonner d'après les grandes lignes du plan, que nous sommes parvenu à retracer.

Mais une dernière question est demeurée sans réponse. Les *Pensées* elles-mêmes se prêtent-elles à cette disposition dans les cadres incomplets que nous leur avons assignés ? En règle fort générale, oui. Seulement, il est à remarquer

1) *Préface de Port-Royal*, p. CLXXXVIII.

qu'un certain nombre de pensées ne peuvent, à raison de leur nature, y prendre place : elles n'ont point été écrites pour l'*Apologie*. « Il s'y en pourra néanmoins trouver quelques-unes, écrivait Etienne Périer, qui n'y ont nul rapport, et qui en effet n'y étaient pas destinées, comme, par exemple, la plupart de celles qui sont dans le chapitre des *Pensées diverses*, lesquelles on a aussi trouvées parmi les papiers de Pascal, et que l'on a jugé à propos de joindre aux autres : parce que l'on ne donne pas ce livre simplement comme un ouvrage fait contre les athées, mais comme un recueil de pensées sur la religion et sur quelques autres sujets » 1).

L'édition des *Pensées* que nous concevons comprendrait donc deux parties : les Pensées destinées à l'*Apologie ;* et les Pensées diverses. Les premières, qui constitueraient la part, de loin, la plus importante, nous les rangerions d'après les divisions du plan partiel que nous avons tracé plus haut. Il semble qu'un grand nombre de fragments — nous ne disons pas *tous* — se rapportant au dessein apologétique de Pascal, viennent se ranger spontanément dans l'ordre même que ce plan leur assigne. Cependant nous n'avons garde de nous méprendre sur le caractère approximatif de cette mise en place de près de mille fragments. Les Pensées sur le

1) *Pensées*, p. CXCV. Préface de Port-Royal.

style, par exemple, ne nous semblent pas constituer l'ébauche d'une partie quelconque de l'*Apologie*. Qui nous assure, cependant, que nous ne faisons point erreur en les rangeant parmi les Pensées diverses ? Pascal ne les eût-il pas insérées dans son introduction générale ? Ne les eût-il pas utilisées dans l'une des Préfaces qu'il comptait placer avant chacune des deux parties de son ouvrage ?

D'un autre côté, comme notre plan se borne à indiquer les divisions générales de l'*Apologie*, nous demeurons forcément dans l'incertitude au sujet de la disposition détaillée d'un grand nombre de pensées : force nous est de leur assigner une place approximative.

Il restera toujours, croyons-nous, de l'arbitraire dans tout classement des *Pensées*. Seulement cette imprécision ne peut nous être reprochée, parce que notre ambition va, non point à restituer l'œuvre de Pascal elle-même, mais à rétablir les traits les plus accentués de sa physionomie. Qu'on le remarque, d'autre part, l'inconvénient de demeurer dans l'approximation est inévitable dès que l'on s'efforce d'éviter le désordre du cahier autographe. Le classement logique s'y trouve condamné non moins nécessairement que l'ordonnance d'après les principales divisions du plan de Pascal. M. Léon Brunschvicg en fait l'aveu avec franchise : « Mais si l'existence même de cette continuité logique,

écrit-il, nous assure de n'avoir pas été absolument infidèle à Pascal, nous voudrions aussi qu'on ne s'en exagérât pas le caractère ou la prétention. Nous n'avons pas échappé à l'arbitraire et nous n'avons pu éviter toute incertitude » 1).

Notre conclusion relativement au plan de l'*Apologie* était qu'on peut le restituer uniquement d'une manière incomplète et selon des présomptions, parfois très puissantes, parfois moins fortes. Notre conclusion au sujet de l'ordonnance des *Pensées* demeure dans des limites non moins restreintes. Toutefois les clartés que l'on peut découvrir sur ces deux questions nous semblent posséder un certain éclat. N'aurait-on pas grand tort de les mépriser pour ce motif que certaines ombres les entourent ?

1) *Pensées*, p. LXV.

L'Apologie.

Il ne peut être question de refaire l'Apologie. Une prétention de ce genre serait simplement ridicule, et, pour reprendre, ou à peu près, un mot de Fontenelle, que penser d'un homme qui aurait eu le malheur de faire une pareille découverte ? Qui donc pourrait songer à restituer cette savante dialectique, avec ses ruses, ses hardis coups de main, ses marches enveloppantes, ses irrésistibles assauts ? L'œuvre que Pascal avait dessein d'écrire contre les athées eût été le fruit et, en quelque façon, l'aboutissement de sa brève existence, mais si pleine, aux périodes si diverses. On y eût retrouvé, fondus dans l'harmonie souveraine que connaissent les génies arrivés à leur maturité, ses dons de géomètre, de physicien, d'esprit fin, de polémiste et de mystique. Rigueur du raisonnement, divinations du cœur ; l'élan de l'intuition entraînant la marche méthodique de l'esprit discursif : voilà ce qu'eût été l'Apologie que Pascal méditait.

Or qui nous donnera cet ordre du cœur si différent des procédés lents et pénibles de la géométrie ? Et qui même oserait limiter son ambition à rétablir, dans ses développements et ses méandres, l'enchaînement doctrinal de l'Apologie, à suivre de nouveau les chemins où courait l'ardente pensée du grand apologiste ?

Nous tâcherons ici à développer, dans l'ordre même où il les eût disposées, les doctrines fondamentales sur lesquelles eût reposé tout l'édifice apologétique de Pascal, telles qu'un patient examen et une étude comparative des textes nous les révèlent. Nous chercherons à déterminer, dans leurs rapports réciproques, les centres d'attraction autour desquels eût gravité cet univers en raccourci, ce microcosme de l'Apologie. Certes, il y a loin de cet exposé abstrait au livre que concevait l'admirable penseur, et même à l'intégralité du système qui s'y fût trouvé contenu. Il y a la même différence qu'entre un plan retraçant à gros traits noirs sur la page blanche la distribution d'une cathédrale, et la nef de Dieu, s'érigeant dans sa prestigieuse réalité, peuplée par la multitude de ses saints de pierre, illuminée par ses vitraux multicolores, résonnante des mélodies grégoriennes, vivant encore de la foi et de l'amour des siècles croyants...

INTRODUCTION.

Le point de départ de l'Apologie.

Rien ne serait plus faux que de se représenter l'apologétique pascalienne à l'image des traités traditionnels *de Vera Religione* et *de Ecclesia Christi.* On se tromperait même à la considérer comme un exposé des preuves rationnelles et historiques du christianisme. Sans doute, il y a cela dans l'Apologie. Mais il y a bien autre chose encore. Elle tend non seulement à démontrer, mais à persuader, mais à convertir. Elle vise un homme déterminé, l'incrédule, l'athée, le « libertin ». Elle ne se borne pas à convaincre son intelligence ; elle doit, dans l'intention de Pascal, frapper son imagination, secouer son indifférence nonchalante, ployer sa volonté. Elle le jettera à genoux, le fera pleurer et prier. Le sous-titre : *Exposition raisonnée des fondements de la foi*, qu'on lit sur les manuels apologétiques, n'eût donc pas convenu ici : moins qu'un système de preuves, l'Apologie est une tentative de conversion.

Aussi, Pascal rencontrait, dès le début, une grande difficulté, inconnue des autres apologistes, qui ne suivent pas sa méthode personnelle et demeurent dans l'abstrait des motifs de

crédibilité. Comment nouer la discussion avec l'incrédule ? Comment lui faire accepter le cartel, et l'amener sur le terrain ? L'incrédule de la première moitié du XVII[e] siècle, le libertin était, le plus souvent, un franc épicurien, plutôt libre-viveur que libre-penseur. Négateur brutal de tout dogme, il allait plus loin que bien des « philosophes » du siècle suivant, et niait même l'existence de Dieu. D'ailleurs, s'embarrassant peu de longs raisonnements, partisan d'une philosophie très sommaire dont l'unique précepte commandait la joyeuse vie, dans la bonne chère et les compagnies galantes. C'étaient « par exemple ce Bussy-Rabutin rimant à table des alleluias impies contre la majesté divine, ce Théophile de Viau faisant « apprentissage d'athéisme dans la confrérie des bouteilles », ce duc de Brissac rencontrant une croix d'enterrement au sortir d'une orgie et s'élançant l'épée haute au cri de : Voilà l'ennemi ! Ces fanfarons du libertinage, modèles et originaux du don Juan de Molière, apportent dans leur incrédulité un je ne sais quoi d'excessif, d'hyperbolique et de violent que montrent les héros de la Fronde aussi bien que les Horace et les Émilie, les Nicomède et les Cléopâtre de Corneille » 1). Pourtant l'incroyance de certains n'offre point

1) Pascal, *Pensées,* édition Margival. Introduction, p. XXI. Paris, Poussielgue, 1899.

cet aspect débraillé. Tout en se permettant certaines libertés avec la morale, ils se piquent de bel esprit et d' « honnêteté ». Ils aiment la rime et même la science. « Ceux-là ont pratiqué Montaigne, et les *Essais* sont parmi « leurs livres cabalistiques » ; ils ne font pas moins de cas peut-être des *Secrets de la nature* du libre-penseur Vanini ; il n'est pas jusqu'aux écrits de Descartes qui ne leur paraissent confirmer leur système favori de la « souveraineté de la Nature » et qui ne caressent leurs secrètes espérances d'un progrès indéfini de l'Humanité. Comme Gabriel Naudé, l'un de leurs maîtres, ils ont pour ambition d'être « véritablement déniaisés et guéris du sot » ; mais, comme lui aussi, ils adoptent la prudente devise : « Au dedans comme tu voudras, au dehors comme il siéra »1).

Comment amener ces hommes, non point à croire d'emblée, mais à s'occuper du christianisme qu'ils méprisent ? Comment dissiper l'aveuglement surnaturel qui les tient, secouer la torpeur qui les engourdit ?

Pascal les place brusquement devant le problème de leur destinée, dont il fait apparaître, dans une vive lueur, les effrayants aspects. Vous qui vivez dans les plaisirs, savez-vous si vous ne tomberez pas, après la mort, dans les mains d'un

1) Pascal, *Pensées*, édition Margival. Introduction, p. XXI. Paris, Poussielgue, 1899.

Dieu irrité ? Il ne s'agit pas d'invoquer ici des vraisemblances, des probabilités, de répondre par des systèmes philosophiques. Avez-vous, en cette matière, de complètes certitudes ? Et il importe de le remarquer, les questions de physique, de géométrie, n'ont point l'importance, l'acuité, l'urgence de cet unique problème. La science ne nous renseigne pas sur notre destinée, et ne rend pas heureux. Aussi une obscurité qui, dans un autre domaine, dispenserait de plus longues recherches, ne peut arrêter ici, où il s'agit de nous-mêmes et de notre tout. « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet.

» Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite... »1).

Pascal pénètre encore plus profondément dans le cœur de l'athée. Il s'efforce de parler un langage à la portée d'un sensuel et d'un homme

1) *Pensées*, Fr. 194.

pétri de l'amour de soi : il prend le libertin par l'intérêt et par la peur. Il est nécessaire de savoir ce qu'il y a par delà la mort. Notre bonheur, dès à présent, et dans l'au-delà, en dépend. Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, qu'une seule chose est certaine : l'inévitable nécessité de mourir. « Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste : on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais » 1). « Qu'on fasse réflexion là-dessus, et qu'on dise ensuite s'il n'est pas indubitable qu'il n'y a de bien en cette vie qu'en l'espérance d'une autre vie, qu'on n'est heureux qu'à mesure qu'on s'en approche, et que, comme il n'y aura plus de malheurs pour ceux qui avaient une entière assurance de l'éternité, il n'y a point aussi de bonheur pour ceux qui n'en ont aucune lumière » 2).

Il est vrai, beaucoup d'incrédules ne sont pas tels qu'ils s'efforcent de paraître : ce sont des gens qui ont entendu dire que les belles manières du monde consistent à faire ainsi l'emporté. Ils se contrefont. S'ils croient s'attirer, par cette parade, les faveurs du monde, ils se trompent. « Or quel avantage y a-t-il pour nous à ouïr dire à un homme qu'il a donc secoué

1) Fr. 210.
2) Fr. 194.

le joug, qu'il ne croit pas qu'il y a un Dieu qui veille sur ses actions, qu'il se considère comme seul maître de sa conduite, et qu'il ne pense en rendre compte qu'à soi-même ? Pense-t-il nous avoir portés par là à avoir désormais bien de la confiance en lui et en attendre des consolations, des conseils et des secours dans tous les besoins de la vie ? »... 1).

Supposez que vous n'ayez plus que huit jours à vivre, demeurerez-vous dans votre scepticisme dédaigneux ?

Et puis, oubliez ce monde, vos amis, ces amusements, ce luxe : tout cela vous délaissera un jour. Vous serez précipité, seul, dépouillé de tout, dans la mort. C'est en vous mettant dans la pensée de votre condition véritable, qu'il faut résoudre le problème de la nature de l'homme et de sa destinée. Vous êtes sans certitude sur ces questions qui, seules, importent, en comparaison desquelles tout n'est que bagatelle. Le monde entier qui vous distrayait a disparu, vous êtes mis, seul, en face de la terrifiante issue de la vie : que décidez-vous ?

1) Fr. 194.

PREMIÈRE PARTIE.

LE PROBLÈME DE L'HOMME.

Chapitre I. — L'homme et le vrai.

§ 1. — *Les limites de la connaissance.*

Le libertin est inquiet. L'imagination, en lui, est frappée par le tableau que Pascal, brutalement, a tracé de sa situation réelle. Et même son bonheur immédiat, sa considération dans le monde sont intéressés dans la question. Il faut donc bien tenter une solution du grand problème. Cet examen fait, la conscience n'aura plus à l'importuner, sa responsabilité sera sauve.

Qu'est-ce que l'homme? Pour en juger, il convient de le situer dans l'univers qui le renferme, et de l'y comparer.

Le monde matériel est fait de mouvement, de nombre, d'espace et de temps : quatre réalités qui s'impliquent l'une l'autre. Or, il n'est point de mouvement si rapide, de nombre si grand, d'espace si étendu, de temps si long qu'on ne puisse en supposer qui les dépassent ; point de si petits qu'on soit empêché d'en concevoir de

moindres encore. On ne peut donc assigner de terme à la grandeur ni à la petitesse. Il s'ensuit qu'il existe réellement des infinis positifs dans les deux sens. L'espace, par exemple, s'étendra sans fin et sera composé d'une infinité de parties divisibles à l'infini. Si nous sommes certains de l'existence de ces infinis, nous en ignorons la nature.

Toutes les quantités finies, qui se trouvent à la portée de notre connaissance et qui sont multipliables et divisibles à l'infini, prennent place entre deux limites. Quelque grandes qu'elles soient, elle demeurent toujours à une infinie distance de l'infini actuel ; quelque petites qu'elles soient, elles ne se confondent jamais avec le néant. Elles sont comprises entre le néant et l'infini, le néant d'où sont sorties toutes choses, l'infini auquel elles tendent.

Par sa théorie des deux infinis, Pascal laisse voir l'influence cartésienne, dont nous avons déjà relevé l'action sur son esprit 1). Mais si la matière n'est, pour lui, que nombre et mouvement, il ne songe nullement, comme l'auteur des *Meditationes de prima philosophia*, à s'aventurer dans une description détaillée du monde. Plusieurs de ses *Pensées* marquent nettement cette dissidence : « Descartes. — Il faut dire en gros :

1) Voir l'étude : *La méthode de Pascal en physique*, pp. 29, 53 et suiv.

« Cela se fait par figure et mouvement », car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile, et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine » 1). Le dédain de Pascal pour les systèmes et les grandes théories physiques n'est pas neuf chez lui. Nous l'avons rencontré déjà dans l'histoire de sa pensée, et au moment même où il s'enorgueillissait de ses découvertes hydrostatiques, où il se donnait tout entier, avec son habituelle fougue, à la science 2). N'en peut-on pas inférer que ce qu'on appelle le pyrrhonisme de Pascal a des antécédents et même des prémisses, dans les autres périodes de sa vie qui posséderait ainsi plus d'unité qu'on n'en reconnaît généralement ? Toutefois, pendant ce stade final de jansénisme ardent, au sentiment de la disproportion entre notre intelligence et l'univers qui la renferme, s'ajoute la persuasion de la vanité de toute connaissance qui ne se rapporte pas à l'unique nécessaire.

Dans le monde matériel, Pascal n'aperçoit que le double abîme des infinis, emprisonnant la frêle et tremblante pensée que nous sommes. Aussi, la nature ne fait pas naître, en lui, la contemplation esthétique. « Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressem-

1) Fr. 79.
2) *Loc. cit.*, pp. 31, 35, 39, 57 et suiv.

blance des choses dont on n'admire point les originaux ! » 1). Le géomètre qui saisit uniquement dans l'univers l'infini quantitatif, se renforce d'un disciple de Jansénius et de Saint-Cyran. L'affligeante doctrine lui fait voir, dans l'admirable nature, un monde maudit, frappé par la droite vengeresse de Dieu. S'il la regarde, elle lui inspire de la terreur. Et ce fut peut-être devant l'immensité majestueuse d'une nuit étoilée qu'il poussa ce cri glacial : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » 2).

Dans l'univers ainsi décrit, Pascal place l'homme. Relativement à l'infini de grandeur, qu'est-il ? Un néant.

« Que l'homme... considère ce qu'il est au prix de ce qui est ; qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature ; et que, de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? » 3)

Comparez-le à l'infini de petitesse, le spectacle change, et la grandeur de l'homme s'accroît prodigieusement ; « car qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou

1) Fr. 134.
2) Fr. 206.
3) Fr. 72.

plutôt un tout, à l'égard du néant où l'on ne peut arriver ? »

« Qui se considérera de la sorte s'effrayera de soi-même, et se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles ; et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. »

« Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout » 1).

Pascal abat l'orgueil de son pénitent, en lui faisant voir le peu qu'il est dans les infinis de l'espace et du temps. Il veut aussi le jeter dans la crainte de Dieu et même dans l'effroi. Immédiatement il tire de ces considérations sur le monde matériel, de sa cosmologie, diraient les philosophes, une théorie de la connaissance. Il s'attaque ainsi à la partie la plus superbe du libertin, à la raison qui se permet de juger la parole divine. Il s'efforcera de l'humilier, de la briser, il accumulera contre elle les griefs, il l'accablera d'insultes.

Le principe d'où il part dans cette charge à fond contre la raison humaine, c'est que la connaissance est en rapport avec la nature du con-

1) Fr. 72.

naisseur. « Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature » 1). Elle est limitée et placée comme un intermédiaire entre le néant et l'infini. Par suite, il y a disproportion entre elle et l'univers. « Connaissons donc notre portée, s'écrie Pascal, nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout ; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant ; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini » 2).

Inutile de rechercher les causes premières et les principes suprêmes ; vaine recherche que celle des effets lointains et des conséquences éloignées qui en sortent, se subdivisant sans fin et se combinant sans terme.

Dira-t-on que nous pouvons au moins atteindre

1) Fr. 72.

2) *Ibid.* — Il n'est pas sans intérêt d'établir la comparaison entre cette doctrine sur l'infini et la pensée d'un grand philosophe contemporain, Ch. Renouvier, dont le système présente plusieurs analogies avec la philosophie pascalienne. L'auteur des *Essais de critique générale* rejette le concept d'infini, comme irréel et contradictoire en soi. C'est ce qu'il appelle la « loi de quantité » ou le « principe de limitation ». Par là, il s'oppose à Pascal. Il s'en rapproche singulièrement en ce qu'il met, à la base de son édifice doctrinal, une théorie sur l'infini mathématique. Aussi bien, nous verrons la doctrine des deux infinis de grandeur et de petitesse engendrer, dans toute l'Apologie, de nombreux corollaires. Pascal et Renouvier font tous deux sortir de leur doctrine sur l'infini une théorie de la connaissance. Tous deux s'en servent pour

les vérités moyennes, intermédiaires entre les principes des choses et leurs derniers corollaires? Non, car l'Être infini et l'univers illimité ont gravé leur image dans toutes les créatures et dans toutes les parties du monde. D'un autre côté, la représentation des êtres et de leurs activités exige la connaissance des relations réelles qu'ils impliquent avec le reste de l'univers. « L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour *(se)* nourrir, d'air pour respirer ; il voit la lumière, il sent les corps ; enfin tout tombe sous son alliance. Il faut donc, pour connaître l'homme, savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister ; et pour connaître l'air, savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme, etc. La flamme ne subsiste point sans air ; donc, pour connaître l'un, il faut connaître l'autre. Donc,

limiter les aptitudes de la puissance cognitive. Ayant posé l'absurdité du concept d'infini, Renouvier en conclut que l'espace, le temps, le mouvement et la matière, attendu que la notion d'infini s'y retrouve, ne sont point des choses-en-soi, mais des représentations phénoménales et relatives *). Pascal infère de la possibilité de l'infini, l'insuffisance de notre faculté de connaître, qui n'atteint ni les principes, ni leurs conséquences dernières, ni même le milieu des choses, qui n'a jamais de clarté pleinement satisfaisante.

*) Voir sur ce point notre étude : *Le Néo-Criticisme de Ch. Renouvier*, pp. 44 et suiv. Paris, Alcan et Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1904.

toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus indifférentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties » 1).

L'homme ne peut jamais, dans le domaine de la connaissance, s'arrêter à une assiette ferme. Son intelligence, qu'elle demeure stationnaire ou qu'elle progresse, reste toujours à égale distance des deux infinis qui la contiennent. Il ne peut jamais trouver le juste milieu après lequel il aspire, sa vraie place dans l'univers, le lieu qui convient au repos de l'esprit.

Tel est notre état. Nous n'avons jamais de clarté pleinement satisfaisante. Incapables « de savoir certainement et d'ignorer absolument» 2), nous voyons trop peu pour affirmer, trop pour nier.

Ainsi Pascal se fonde sur sa conception du monde matériel pour conclure à l'insuffisance de notre faculté de connaître. La physique ma-

1) Fr. 72. Coïncidence curieuse, Renouvier fonde aussi sa critique de la faculté de connaître, non seulement sur *la loi du fini*, mais également sur le *principe de relativité*. Seulement, il donne à ce principe un sens plus étendu et en tire des conséquences plus radicales. Il l'étend à l'ordre des *représentés* et à l'ordre des *représentatifs* ; il en infère un phénomène complet.

2) Fr. 72.

thématique de Descartes — de Descartes si confiant dans les forces de l'esprit humain — dont il adoptait l'essentiel, se termine, chez lui, en des affirmations d'apparence pyrrhonienne. Il se sert aussi de la psychologie de Descartes pour renverser les raisonnements superbes des dogmatiques et pour flageller la raison.

L'homme, dit-il après l'auteur des *Méditations métaphysiques*, est un être double, âme et corps. Les deux parties qui le composent sont hétérogènes et opposées. Entre elles il y a une distance infinie : ce sont deux ordres superposés, dont l'un est transcendant à l'autre.

Ces principes constitutifs de la dualité humaine se manifestent par des puissances radicalement distinctes : d'une part la pensée qui comprend tous les phénomènes conscients, y compris les passions, particulièrement l'amour ; d'autre part la sensation, dont il fait, comme Descartes, un mouvement mécanique. La raison différencie l'homme de l'animal qui ne se guide que par l'instinct et n'est qu'une pièce d'horlogerie un peu plus compliquée dans l'immense machine de l'univers. Mais Pascal est encore une fois cartésien en gros. Il ne prend, de la psychologie de l'auteur du *Discours de la Méthode*, comme de son système du monde, que les principes fondamentaux et trouve parfaitement oiseux, et d'ailleurs impossible, d'entrer dans de plus amples développements. Il n'y a

pas moyen, selon lui, de voir plus clair, relativement à la nature de l'âme, de la matière et du composé humain. Et c'est au cartésianisme même qu'il entend, encore une fois, emprunter les prémisses de l'argumentation pyrrhonienne qui permettra de le combattre et d'en renverser les affirmations trop hardies. Si nous sommes composés, et que, en vertu d'un principe déjà énoncé, la connaissance soit en fonction de l'être du sujet connaisseur, nous ne pourrons connaître les choses, ou simplement matérielles, ou simplement spirituelles. « Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités et empreignons *(de)* notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons » 1). Nous attribuons aux corps inanimés des passions comme l'horreur du vide, et nous représentons l'âme et Dieu comme soumis à la loi de l'étendue spatiale. Situés au point de jonction de deux mondes, nous les voyons l'un et l'autre, à travers la complexité de notre nature, et parlons spirituellement des choses corporelles et matériellement, des spirituelles. De même, étant placés entre les deux abîmes infinis de grandeur et de petitesse, l'être que nous possédons nous cache les réalités qui nous sont inférieures et sortent du néant, le manque d'être nous dérobe la con-

1) Fr. 72.

naissance des choses qui nous dépassent et qui s'en vont à l'infini.

Pascal n'arrête pas là son réquisitoire contre la raison. A ce cartésianisme qui se frappe lui-même, il ajoute les considérations sceptiques les plus diverses. Après ses arguments cosmologiques et psychologiques, il développe les objections des pyrrhoniens de tous les temps : la faiblesse intrinsèque des facultés cognitives ; les puissances trompeuses qui les déçoivent sans cesse : l'imagination, la coutume, l'amour-propre, etc. ; l'expérience de nos erreurs personnelles et de nos changements fréquents d'opinion ; le kaléidoscope qu'est l'histoire de la philosophie ; l'absence de tout critère de la certitude et même le dieu malin de Descartes. Il met dans ses attaques contre la raison une ardeur âpre qui fait penser au sombre fanatisme avec lequel Saint-Cyran et la Mère Angélique mataient les mouvements les plus légitimes de la nature. Il ne se borne pas — dirait-on — à restreindre la capacité de l'intelligence humaine à d'étroites limites, il semble même qu'il veuille la convaincre d'impuissance radicale, la forcer à crier grâce et, sentant que tout échappe à ses prises et qu'elle-même vacille, l'obliger à se cramponner, en un geste d'aveugle désespoir, au bois où pend le Christ janséniste, sévère et lamentable, les bras étroitement levés...

Et pourtant, à côté des passages pyrrhoniens, où Pascal fait penser à un Montaigne qui, ayant quitté son ton narquois et son nonchaloir ondoyant, devient sarcastique et rageur, à côté de ces nombreux fragments, on rencontre des pensées exaltant, dans leur éloquente concision, la grandeur de la faculté de connaître. « Pensée fait la grandeur de l'homme » 1).

« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien. »

« Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale » 2).

L'opposition des pensées pyrrhoniennes et des fragments dogmatiques fait naître un problème souvent débattu, mais dont tous les éléments ne nous semblent pas encore éclaircis : c'est la question du scepticisme de Pascal.

1) Fr. 346.
2) Fr. 347.

§ 2. — *Le scepticisme de Pascal.*

C'est V. Cousin qui, en 1842, découvrit le scepticisme de l'auteur des *Pensées*. Grand prêtre du spiritualisme officiel, qu'il appelait la « philosophie » tout court, il crut remplir une des fonctions de sa charge en dénonçant un ennemi de la raison, un disciple de Montaigne, un précurseur de Manfred, de René et de Rolla. Il révéla, dans un geste indigné, à l'Académie française, « le fond même de l'âme de Pascal, je veux dire, s'écriait-il, ce scepticisme universel contre lequel il ne trouve d'asile que dans une foi volontairement aveugle »1)... « Le philosophe dans Pascal interrogeant mal la raison n'en obtient que des réponses incertaines ; et incapable de s'y arrêter, il se précipite dans tous les abîmes du scepticisme. Mais l'homme dans Pascal ne se résigne point au scepticisme du philosophe. Sa raison ne peut pas croire ; mais son cœur a besoin de croire » 2)... « Pascal veut croire à Dieu, à une autre vie, et, ne le pouvant pas avec sa mauvaise philosophie, faute d'en posséder une meilleure et d'avoir suffisamment étudié et compris Descartes, il rejette toute philosophie, renonce à la raison et s'adresse à

1) V. Cousin, *Des Pensées de Pascal*. Ladrange, 1844, 2e édition, p. 156.
2) *Ibid.*, p. 161.

la religion. Mais sa religion n'est pas le christianisme des Arnauld et des Malebranche, des Fénelon et des Bossuet, fruit solide et doux de l'alliance de la raison et du cœur dans une âme bien faite et sagement cultivée : c'est un fruit amer, éclos dans la région désolée du doute, sous le souffle aride du désespoir » 1)... « Quand on pousse le scepticisme jusque là, on court bien risque de le retrouver jusque dans le sein de la foi, et il échappe à Pascal, au milieu des accès de sa dévotion convulsive, des accès de misère et de désespoir...» 2)... « Le seul sentiment que j'éprouve est celui d'une commisération profonde pour ce grand esprit... enfermé... dans le scepticisme, et, pour en sortir, se condamnant lui-même et les autres à une foi bien cher achetée et elle-même pleine de doute. Ainsi le doute avant et le doute après, tel a été le sort de Pascal » 3). Cousin y met une telle passion qu'on le croirait personnellement victime d'une agression pyrrhonienne de Pascal. Il le confond avec les ennemis de l'éclectisme, et, l'ayant rapproché de Sanchez, de La Mothe Le Vayer, de Charron, de Montaigne et de Huet, il le place dans les rangs des Lamennais et des Bonald. Il va jusqu'à en faire un janséniste allié de la Compagnie

1) V. Cousin, *Des Pensées de Pascal.* Ladrange, 1844, 2e édition, p. 162.
2) *Ibid.*, p. 175.
3) *Ibid.*, p. 189.

de Jésus dans les complots qu'elle trame contre la philosophie de Descartes et la pensée de V. Cousin. « Ce dessein (de Pascal), écrit-il, ...était d'accabler la philosophie cartésienne et avec elle toute philosophie sous le scepticisme pour ne laisser à la foi naturelle de l'homme d'autre asile que la religion. Or en cela l'adversaire des Jésuites en devient, sans s'en douter, le serviteur et le soldat » 1).

S'il eût pu connaître ce jugement, Pascal y aurait sans doute vu matière à un paragraphe du chapitre *de l'imagination*, « cette partie décevante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté... » Il aurait même trouvé là l'occasion de répéter sa phrase : « Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages » 2)...

Dans l'école éclectique, on reprit les accusations du chef. A. Franck 3), F. Bouiller 4) et, avec des atténuations, E. Saisset 5) et Paul Janet 6) croient voir un Pascal entaché de scepticisme. Havet s'en fait une idée analogue.

1) V. Cousin, *Des Pensées de Pascal.* Ladrange, 1844, 2e édition, p. XIII.
2) Fr. 82.
3) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article « Pascal ».
4) Fr. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome I. Paris, Delagrave.
5) Em. Saisset, *Le scepticisme. Ænésidème, Pascal, Kant.* Perrin, Paris.
6) *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1865. — P. Janet, *Le scepticisme moderne. Pascal et Kant.*

Mais des critiques pénétrants, en étudiant l'autographe que Faugère venait de restituer intégralement, cherchèrent en vain le pyrrhonisme dénoncé dans le véhément réquisitoire de Cousin.

L'abbé Flottes 1), Vinet 2), l'abbé Maynard 3) firent entendre une juste protestation. Peine inutile. Pascal douteur était fait à souhait pour le Romantisme. Ses cris angoissés, ses élans douloureux vers l'Infini, on les reconnaissait, on y retrouvait ses propres détresses. L'abîme du doute que Pascal, disait-on, voyait s'ouvrir à ses côtés prêtait à d'émouvantes métaphores. Nous n'aurions garde d'en médire : ce Pascal légendaire nous a valu de beaux vers et de frémissants poèmes 4).

L'exagération cousinienne paraît aujourd'hui condamnée, et la tenace opinion du grand public qui croit voir en Pascal un douteur épouvanté de son scepticisme, se jetant tête basse dans la foi, apparaît aux critiques et aux lettrés avertis, radicalement fausse. Pascal sceptique, cela ne s'imprime plus, si cela se dit encore.

1) Flottes, *Études sur Pascal.* Paris, Vaton, 1846.
2) Vinet, *Études sur Pascal.* Paris, Fischbacher, 1848.
3) Maynard, *Pascal, sa vie, son œuvre, son caractère et ses écrits.* 2 volumes. Paris, Dezobry, 1850.
4) Voyez, entre autres, le sonnet de M. J. Lemaître, intitulé *Pascal*, dans *Les Médaillons* (Paris, Lemerre, 1880) et les vers de Mme Ackermann dans ses *Poésies* (Paris, Lemerre, 1874).

Les critiques qui insistent sur les passages les plus sombres des *Pensées*, y relèvent, non point les traces de la cabale pyrrhonienne, mais, comme M. Souriau 1), le jansénisme de Pascal, ou, comme M. Brunetière 2), son pessimisme.

Le livre d'Ed. Droz 3), si abondamment renseigné, bien qu'un peu flottant, a creusé le problème en tous sens, et mis au jour cette solution à laquelle il convient de souscrire : Pascal n'est pas un sceptique.

Est-ce un dogmatiste, alors ? — Non plus. Pascal n'est ni l'un ni l'autre, ou plutôt, il est, à la fois, l'un et l'autre.

Distinguons tout d'abord en lui le croyant, du moraliste. La foi de Pascal est aussi ferme que celle de la généralité des chrétiens. Il se peut, il est même probable que des difficultés se soient présentées à son esprit, qu'il ait dû les résoudre, qu'il lui ait fallu prier et réfléchir pour en triompher. Les croyants les plus sereins connaissent ces heures de combat. Croit-on que Bossuet, dont la foi repose sur des assises si

1) Maurice Souriau, *Pascal* (Collection « Les Classiques Populaires »). Paris, Société française d'Imprimerie et de Librairie, 1897. — De même ses articles dans le *Bulletin de la Faculté des Lettres de Caen*, décembre 1887 et dans la *Revue Internationale de l'Enseignement*, novembre 1896.

2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre 1885. — F. Brunetière, *De quelques travaux récents sur Pascal.*

3) Ed. Droz, *Étude sur le scepticisme de Pascal.* Paris, Alcan, 1886.

puissantes et si majestueuses, n'ait point été assailli, à certaines heures, par la tentation du doute ? Va-t-on, pour ce motif, l'accuser de pyrrhonisme ?

Dans l'étude de l'homme qui ouvre son Apologétique et qui constitue toute une philosophie, Pascal est-il un disciple de Montaigne ? Non — et pourtant il y reprend les vues pyrrhoniennes accumulées dans l'*Apologie de Raymond Sebond.* D'autre part, tout en la dénigrant, il revendique la dignité de la pensée. Que signifient ces contradictions ?

Les antinomies que nous relevons sont inhérentes à la doctrine même de Pascal, elles en constituent l'essence la plus intime, la moelle même. « Là où la contradiction est doctrine, elle n'est plus contradiction en logique. Là où l'on a vu dans les *Pensées* les contradictions d'un système, il faut voir un système de contradictions » 1).

Grandeur et bassesse, voilà l'homme pour Pascal. Il est, dans sa nature et dans chacune de ses puissances, l'union de parties opposées, l'alliage de qualités inconciliables. Si donc il est question de juger de l'aptitude de l'esprit humain au vrai, on peut y découvrir une capacité réelle

1) Ed. Droz, *Étude sur le scepticisme de Pascal,* pp. 176-177. Paris, Alcan, 1886.

de connaître, unie à des faiblesses, à une affligeante insuffisance. A côté du dogmatisme, dont on admettra la vérité partielle, il convient de faire sa part à la secte pyrrhonienne. De chacune des deux doctrines rivales, on admettra, non point la conclusion trop générale et trop absolue, mais du moins les prémisses et les arguments, vrais de part et d'autre.

L'homme, d'après Pascal, est un intermédiaire entre les deux infinis : il participe donc à la fois de la grandeur et de la bassesse.

Il marque la limite entre le monde corporel et le monde des esprits : il y a, en lui, alliage de parties hétérogènes, dont l'une l'emporte infiniment sur l'autre.

D'un autre côté, le péché originel en ruinant notre nature, ne nous a laissé de la perfection primitive que de rares vestiges. L'homme est donc lamentablement déchu par suite de la faute, mais toujours grand, malgré son abaissement prodigieux. « Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature. »

« De ce principe que je vous ouvre, vous pouvez reconnaître la cause de tant de contra-

riétés qui ont étonné tous les hommes, et qui les ont partagés en de si divers sentiments » 1).

De la notion dualiste que Pascal se fait de l'homme et de l'univers, sort sa doctrine de la vérité et de l'erreur.

Si le monde vient du néant et aboutit à l'infini, si l'homme, en vertu de sa situation entre les deux extrêmes de la grandeur et de la petitesse, par suite de sa nature composée et de la faute originelle,est un être double,un mélange de qualités opposées, la vérité consiste dans la conciliation de deux vérités contraires. « Tous leurs principes sont vrais, des pyrrhoniens, des stoïques, des athées, etc. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi » 2). La source de l'erreur se trouve dans l'exclusion de la vérité contraire. Point de proposition, si fausse soit-elle, qui ne renferme une part importante de vrai. Le grand art, la science suprême consiste à l'en savoir dégager et à l'unir à la vérité qui semblait la combattre. Lorsque l'esprit se trouve placé en face de propositions contraires, il convient, non de choisir l'une des deux à l'exclusion de l'autre, mais de découvrir le nœud caché qui les joint et les fait s'unir dans une synthèse plus haute.

L'erreur est toujours exclusive. Aussi bien

1) Fr. 430.
2) Fr. 394.

l'ordre réel est trop complexe pour notre esprit qui n'en saisit le plus souvent que certains côtés, s'y attache et ne veut rien voir d'autre.

De plus, les antinomies inhérentes à toute chose nous déçoivent. Comme nous ne saisissons que fragmentairement le réel, nous nous tenons à l'un des termes de l'opposition et nous nous croyons en droit d'exclure l'autre. On ne peut revenir à une représentation conforme au vrai, qu'en admettant les deux aspects que présentent l'homme et le monde, les deux réalités hétérogènes, contraires, qui les constituent. On le voit alors : les jugements antithétiques, les systèmes philosophiques entre lesquels on se croyait obligé de choisir, ne s'excluent pas, mais se complètent.

Lors donc qu'on se trompe, l'erreur n'est jamais dans les principes qui sont toujours également vrais, elle n'est que dans les conclusions. On errait à généraliser une affirmation, à l'étendre au delà de son domaine d'applicabilité, à l'attribuer à des objets auxquels elle ne se rapportait pas. Voilà l'origine habituelle des erreurs des hommes. « Car, ne voyant pas la vérité entière, ils n'ont pu arriver à une parfaite vertu... Car, s'ils connaissaient l'excellence de l'homme, ils en ignoraient la corruption ; de sorte qu'ils évitaient bien la paresse, mais ils se perdaient dans la superbe ; et s'ils reconnaissaient l'infirmité de la nature, ils en ignoraient la dignité : de sorte

qu'ils pouvaient bien éviter la vanité, mais c'était en se précipitant dans le désespoir. De là viennent les diverses sectes des stoïques et des épicuriens, des dogmatistes et des académiciens, etc. » 1). Autre exemple de généralisation arbitraire : « Deux sortes de gens égalent les choses, comme les fêtes aux jours ouvriers, les chrétiens aux prêtres, tous les péchés entre eux, etc. Et de là les uns concluent que ce qui est donc mal aux prêtres, l'est aussi aux chrétiens ; et les autres, que ce qui n'est pas mal aux chrétiens est permis aux prêtres » 2). La vérité n'est pas dans les affirmations absolues que ne tempère aucune proposition opposée, elle est dans les jugements particuliers, elle consiste dans l'équilibre des diverses théories qui se contrepèsent, dans la délimitation mutuelle des

1) Fr. 435.

2) Fr. 866. Cette théorie dualiste de la vérité ne prend pas seulement place en philosophie et en morale ; Pascal l'étend même à l'interprétation du dogme, il en fait un des principes de sa théologie. Le dogme pour lui, consiste, le plus souvent, dans l'union de vérités « qui semblent répugnantes, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable. La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités ; et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités... »

« 1er exemple : Jésus-Christ est Dieu et homme. Les ariens, ne pouvant allier ces choses qu'ils croient incompatibles, disent qu'il est homme : en cela ils sont catholiques. Mais ils nient qu'il soit Dieu : en cela ils sont hérétiques. Ils prétendent que nous nions son humanité ; en cela ils sont ignorants... ». Fr. 862.

diverses vérités, qui se trouvent ainsi ramenées à leur sphère légitime 1).

Voyons l'application de ces principes, fondamentaux dans la philosophie pascalienne, au problème de la certitude. Pascal ira-t-il au pyrrhonisme ? Non point, car, il nous l'a dit lui-même, cette doctrine se trompe à exclure les principes opposés qui sont vrais aussi. Se réfu-

1) Cette théorie de la vérité semble trouver ses origines dans Montaigne. Rapprochons-en ce passage des *Essais :* « Ceux qui s'exercent à contrerôler les actions humaines ne se trouvent en aucune partie si empêchés qu'à les rapiécer et mettre à même lustre : car elles se contredisent communément de si étrange façon qu'il semble impossible qu'elles soient parties de même boutique... Il y a quelque apparence de faire jugement d'un homme par les plus communs traits de sa vie ; mais vu la naturelle instabilité de nos mœurs et opinions, il m'a semblé que les bons auteurs même ont tort de s'opiniâtrer à former de nous une constante et solide contexture. Ils choisissent un air universel, et suivant cette image, vont rangeant et interprétant toutes les actions d'un personnage, et, s'ils ne les peuvent assez tordre, les renvoient à la dissimulation... Nous flottons entre divers avis : nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment... Je donne à mon âme tantôt un visage tantôt un autre, selon le côté où je la couche. Si je parle diversement de moi, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrariétés s'y trouvent, selon quelque tour et en quelque façon : honteux, insolent ; chaste, luxurieux ; bavard, taciturne ; laborieux, délicat ; ingénieux, hébété ; chagrin, débonnaire ; menteur, véritable ; savant, ignorant ; et libéral et avare et prodigue : tout cela je le vois en moi aucunement, selon que je me vire : et quiconque s'examine attentivement trouve en soi, voire en son jugement même, cette volubilité et discordance. Je n'ai rien à dire de moi entièrement, simplement et solidement, sans confusion et sans mélange, ni en un mot. *Distinguo* est le plus universel membre de ma logique. » Livre II, chap. I.

giera-t-il dans le dogmatisme ? Pas davantage. « La nature, écrit-il, confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques » 1).

Chacune de ces sectes juge, à des points de vue divers, mais tous deux légitimes, les puissances cognitives de l'homme. On sera dans le vrai, en unissant leurs considérants et leurs prémisses, en découvrant le lien, inaperçu jusqu'aujourd'hui, qui relie les deux systèmes et en fait un seul tout. Pascal pourra donc faire bon accueil dans l'Apologie aux critiques et aux railleries de Montaigne, au probabilisme des Académiciens, au scepticisme de Charron, au doute hyperbolique et général de Descartes. Il revendiquera sa place dans le camp des dogmatistes, il exaltera la grandeur de la nature humaine, en libre sectateur d'Épictète.

Il est donc inutile de hausser le ton pour accuser Pascal de complicité avec la cabale pyrrhonienne, voire même avec les Jésuites. Un reproche de ce genre ne peut provenir que d'une singulière exégèse, qui consiste à supprimer tous les passages dogmatistes pour ne tenir compte que des fragments sceptiques ; ou bien à soutenir que Pascal, admirateur inconséquent des *Essais*, s'est vu contraint, par la force même de la raison, de plier le genou devant elle, d'adorer ce qu'il avait brûlé, et de se contredire. Mais

1) Fr. 434.

n'est-ce pas méconnaître sa merveilleuse intelligence et le traiter un peu à la légère ? Au surplus, — les pages qui précèdent l'ont établi à suffisance, — le scepticisme de Pascal est incompréhensible dans l'ensemble de son système, il est inconciliable avec toute sa doctrine, si souple à la fois et si fortement liée.

Cependant, il nous faut approfondir encore la question que nous tâchons de résoudre ici. Pascal n'est pas sceptique : ce jugement, depuis l'étude d'Ed. Droz, nous paraît acquis à l'histoire de la philosophie. Mais on peut se poser cette nouvelle question : Si Pascal prend place entre le pyrrhonisme et le dogmatisme, est-il à égale distance des deux ? Ne se rapproche-t-il pas un peu plus de Montaigne à qui l'attiraient de multiples affinités ?

Pour Ed. Droz, dont nous nous écartons sur ce point, il importe de distinguer l'Apologie et son auteur. Pascal, en dehors de son ouvrage de défense religieuse, ne mettait nullement en doute l'aptitude de la raison à atteindre le vrai, la véracité des sens. Mais par tactique, par méthode, par artifice, dès qu'il devient apologiste, il se plaît à mettre en forme d'argumentation les vues sceptiques des *Essais*. Alors qu'il se dit : « pensée fait la grandeur de l'homme », il trace : « le Pyrrhonisme est le vrai » 1). En

1) Fr. 432.

effet, la doctrine dichotomique qu'il adopte dans l'Apologie le forçait de jouer double jeu. Et même, obligé, par système, de soutenir les deux thèses contradictoires, la force inhérente au dogmatisme agissait sur lui avec une telle efficace, cette doctrine plaidait si éloquemment sa propre cause, que Pascal se trouvait amené à appuyer surtout et à renforcer le pyrrhonisme. La secte dogmatique se défendait bien toute seule.

Ajoutons qu'il tâchait d'humilier le libertin, de le convaincre du peu de vigueur de cette raison rebelle qui ne cessait d'ergoter contre la foi. Il voulait lui montrer la vanité de la philosophie, qui s'offre à résoudre le problème humain. Il cherchait à produire dans son esprit un jeu de bascule, le jetant d'une théorie à l'autre, de la grandeur à la bassesse, lui faisant occuper successivement des positions intenables, pour le troubler, lui faire perdre la tête et le lancer dans l'Église.

En réponse aux objections de l'athée, il voulait lui montrer que les arguments scientifiques ne possèdent pas une puissance démonstrative supérieure aux preuves de la Religion, et que les sciences renferment, tout comme la foi, des mystères.

Nous nous faisons un scrupule de rapporter toutes les raisons sur lesquelles se fonde l'interprétation que nous ne pouvons admettre. Aussi

bien l'énoncé, seul, de la thèse suffit, pensons-nous, pour montrer combien elle est paradoxale.

Il faudrait, d'après M. Droz, se garder de confondre, chez Pascal, l'idée de derrière la tête et la doctrine de l'Apologie ; il faudrait distinguer la pensée de l'auteur et l'auteur des *Pensées.* Pascal, faisant sa part au scepticisme, se contrefait : il est un fervent du dogmatisme. Mais n'est-ce pas dire que Pascal, par un artifice de dialectique, eût parlé dans l'Apologie contrairement à sa conviction ? Comment concilier pareille affirmation avec la sincérité, la franchise de Pascal, avec cette droiture simple si éminente chez lui ? Pascal n'est pas un homme qui se dédouble lorsqu'il écrit et demeure en dehors de ses œuvres. Il fait corps avec elles, elles vivent de sa vie. On peut en être certain, s'il affirme et fréquemment répète que les deux sectes opposées ont pour elles, l'une et l'autre, le bon droit, il exprime là sa pensée personnelle. Et puis, n'avons-nous pas vu que pendant la période d'activité scientifique, au moment où il semblait le plus enthousiaste des conquêtes de la raison, le plus convaincu de ses incessants progrès, Pascal se montre, à son égard, sévère et exigeant ? Dans la suite, il impose des limites de plus en plus restreintes au domaine de la connaissance certaine. Il ne fut jamais un dogmatique dans toute la force du terme, ou du

moins, un dogmatisant 1). Ne serait-il pas étrange qu'il eût mis sa confiance dans la raison précisément à l'époque de sa ferveur janséniste, lorsqu'il se pénétrait de cette idée que la nature est ruinée par la faute d'Adam ?

Toutefois ceci ne nous interdit pas de reconnaître la part de vrai que recèle l'opinion de M. Droz. On peut relever dans l'Apologie, une certaine tactique qui incline le célèbre disciple de Jansénius vers le pyrrhonisme, plus sensiblement que ne le permettait sa pensée propre. Et cela pour plusieurs des motifs donnés par M. Droz. Pascal eût développé les objections du scepticisme avec une particulière insistance, avec un fanatisme amer. Au surplus, comme l'a observé Vinet, dans ces brouillons que l'ardent écrivain nous a laissés, la parole dépasse parfois la pensée. « On ne sent pas ici l'homme qui se réprime, mais plutôt l'homme qui s'échauffe dans la lutte. Pascal, dans ces fragments, où l'on ne saurait trop répéter qu'il cherche sa pensée encore plus qu'il ne la formule, a jeté tout son feu ; il a surabondé dans le sens des objections qu'on peut faire à la raison humaine ; tout, pendant quelques moments, lui était bon, pourvu qu'il obligeât la raison à crier merci » 2).

Tâchons donc de situer Pascal entre le scepti-

1) Voir l'étude : *La méthode de Pascal en physique*, pp. 35, 38 à 44, 57 et 58.

2) A. Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, p. 218.

cisme et le dogmatisme. Cette besogne de précision demande une grande netteté dans les concepts. Nous ne pourrions l'entreprendre sans avoir exposé la théorie de Pascal sur les facultés de l'homme. De la notion qu'il se fait de la nature de nos puissances cognitives, nous pourrons tirer l'aptitude qu'il leur reconnaît d'atteindre la vérité. Aussi bien, il est dans la logique d'un système, que la théorie de la connaissance soit la prémisse d'où découle la théorie de la certitude.

*
* *

Dans l'homme, sujet composé, Pascal distingue les sens et la pensée. Mais, comme l'antinomie qui constitue son essence doit se retrouver dans ses facultés, il oppose dans la pensée : la raison et le cœur.

La raison qu'il appelle aussi « esprit de géométrie » ou « esprit » tout court, a des vues lentes et difficiles, dures et inflexibles. Elle ne pénètre pas son objet d'un regard ample et prompt, qui saisirait à la fois l'ensemble et les détails, les principes et les conséquences. Elle procède discursivement, allant avec effort d'un terme à un autre, et puis à un autre encore. Nous traduisons par le discours les démarches de l'opération rationnelle, et la parole est apte à les exprimer intégralement. L'esprit de géométrie a son domaine légitime, mais strictement délimité. Il est, à côté et au-dessus, d'autres activités qui,

tout en exigeant une moindre tension d'esprit, atteignent plus sûrement la vérité. Mais l'arrogante raison prétend un contrôle universel, demande aux autres puissances de justifier leurs certitudes, si encore elle ne les chasse pas du domaine qui leur revient en propre, et ne veut, contre tout droit, y régner en maîtresse incontestée. Elle a pour objet les sciences naturelles, la géométrie, elle intervient dans la foi, non pour la donner, ou la constituer, mais pour en fournir certaines preuves. On lui doit tout ce qu'il y a, dans les sciences morales, d'artificiel, defactice, d'éloigné de la vraie nature, comme les règles de la rhétorique et de l'art oratoire, dont se moque la vraie éloquence ; les lois des logiciens, les *barbara* et *baralipton*,tout à fait inutiles pour parvenir à la vérité ; la morale abstraite, codifiée en principes théoriques, et en général la philosophie qui, tout entière, ne vaut pas une heure de peine.

Le champ de la raison est si restreint. Il y a bien peu de choses démontrées, il y en a tant qui nous dépassent. Maintes fois impuissante en science, la raison intervient peu dans la direction de la vie pratique. D'autres puissances nous guident en réalité, l'imagination, l'amour-propre, les préjugés de l'éducation et de la coutume, etc., alors que nous croyons notre conduite conforme à la sagesse et à l'éternelle raison.

Le « cœur » ou « l'esprit de finesse », la « nature », le « jugement », l' « instinct », voilà la faculté la plus sûre encore. Elle est la moins atteinte par la déchéance originelle. Puissance cognitive, il faut se garder de la confondre avec le libre-choix ou la fantaisie. Son objet : toute réalité dont nous avons un sentiment immédiat et vivant : ainsi, les premiers principes de l'entendement, ainsi même la joie, la douleur, les faits de mémoire. On se tromperait à se la représenter comme une faculté passive destinée à recevoir seulement l'impression que la chose fait en nous. Le cœur est une puissance mobile, agissante, pénétrante. Son acte est l'intuition. Elle saisit, d'une seule vue, la diversité mouvante des choses réelles, elle va d'un trait jusqu'aux premières réalités constitutives, elle monte, par un élan soudain, jusqu'à l'objet suprême de nos tendances.

L'appréhension du cœur se fait sans progrès de pensée, sans mouvement du discours. Aussi est-elle ineffable.

L'esprit de finesse l'emporte sur l'esprit de géométrie. Il nous donne les connaissances les meilleures, les certitudes les plus fermes : plût au Ciel que nous n'en eussions jamais d'autres et « que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment » 1) ! La raison lui doit

1) Fr. 282.

ses premiers principes, auxquels elle suspend ses inférences. Vainement elle chercherait à donner la preuve des premiers principes ou à en faire la critique : les vérités dont dépendent toutes les démarches de la raison sont affaire de sentiment. Même dans le domaine propre de la raison, il est vrai de dire qu'une intuition précède l'acte discursif. « M. de Roannez disait: « Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite ». Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque » 1). Notre raisonnement, dans les cas de ce genre, se conforme à une rapide et vive appréhension de la réalité. L'instinct guide alors et conduit, dans le sens qu'il veut, cette superbe faculté qui se croit juge de toutes choses. Et même chaque étape du syllogisme, chaque jugement constatant un rapport entre un des extrêmes et le terme moyen, est lui-même un acte intuitif. « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment » 2).

Le cœur confère donc à la raison toute sa force démonstrative. Bien plus que du raisonnement,

1) Fr. 276.
2) Fr. 274.

l'acte de foi relève de l'esprit de finesse, du cœur. Comme cette faculté est, dans l'ordre de la connaissance, le vestige de notre grandeur passée, elle est la plus proche de notre Auteur, et nous donne quelques clartés assombries sur lui, sur le Dieu caché, *Deus absconditus,* que nous révèlent à la fois et nous dérobent la nature et la conscience. Sous l'action de la grâce, le cœur s'élance vers le Médiateur accordé par la miséricorde divine, vers l'Intermédiaire entre l'homme coupable et Dieu irrité, vers le Messie vivant, attendu par Abraham et par Jacob. Les preuves du raisonnement sont un des fondements de la croyance, et cependant il est des hommes, à qui le cœur seul révèle Dieu. « Ceux que nous voyons Chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves, ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance. Ils en jugent par le cœur, comme les autres en jugent par l'esprit. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire ; et ainsi ils sont très efficacement persuadés » 1)... « Ceux qui croient sans avoir lu les Testaments, c'est parce qu'ils ont une disposition intérieure toute sainte, et que ce qu'ils entendent dire de notre religion y est conforme. Ils sentent qu'un Dieu les a faits ; ils ne veulent aimer que Dieu ; ils ne veulent haïr qu'eux-mêmes. Ils sentent qu'ils

1) Fr. 287.

n'en ont pas la force d'eux-mêmes ; qu'ils sont incapables d'aller à Dieu ; et que, si Dieu ne vient à eux, ils ne peuvent avoir aucune communication avec lui. Et ils entendent dire dans notre religion qu'il ne faut aimer que Dieu et ne haïr que soi-même : mais qu'étant tous corrompus, et incapables de Dieu, Dieu s'est fait homme pour s'unir à nous. Il n'en faut pas davantage pour persuader des hommes qui ont cette disposition dans le cœur, et qui ont cette connaissance de leur devoir et de leur incapacité » 1).

Et même pour les chrétiens dont la croyance repose sur des preuves, l'acte de foi est un élan intuitif et foncier de l'être, produit sous une inspiration surnaturelle. La raison ne nous fait pas croire sans l'intervention du cœur et de la grâce. « La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration : ce n'est pas qu'elle exclue la raison... il faut ouvrir son esprit aux preuves... mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet... » 2).

Il est intéressant, ce semble, de montrer la formation progressive de cette théorie du cœur

1) Fr. 286.

2) Fr. 245. — Les fervents de Newman pourront remarquer la frappante ressemblance entre ces théories pascaliennes sur le cœur et la raison, et la doctrine du grand Cardinal sur l'*implicit reason* et sur l'*illative sense.*

dans la doctrine pascalienne. Pendant la période où Pascal s'abandonne à son génie de géomètre et jette les bases de la statique des fluides, sa logique des sciences s'inspire, nous l'avons vu, de la méthode déductive de Descartes. Réduire le monde en théorèmes géométriques, lui paraît le véritable procédé du physicien, l'occupation la plus noble que l'homme puisse ambitionner. Toutefois, l'importance qu'il reconnaît à l'expérimentation, le procédé qu'il met en œuvre dans ses recherches scientifiques et que nous n'avons plus à caractériser ici 1), montrent assez le rôle considérable qu'il fait jouer à l'intuition concrète du réel. La théorie du cœur est en germe.

Arrive la période mondaine. Méré tâche à le dégoûter des arides sciences de la quantité et l'introduit dans un monde nouveau, plus riche, plus coloré, plus mouvant, plus souple que celui de la géométrie et de la physique mathématique : l'univers du cœur et de la passion, avec ses nuances, ses subtilités, ses illogismes, sa déconcertante variété. Écoutons le Chevalier tenir école de bel esprit, de finesse et « d'honnêteté ». « Vous souvenez-vous, écrivait-il à Pascal, de m'avoir dit une fois que vous n'étiez plus si persuadé de l'excellence des mathématiques ? Vous m'écrivez à cette heure que je vous en ai tout à

1) Voir, dans le présent volume, le mémoire : *La méthode de Pascal en physique*, pp. 14, 18, 21, 22, 37, 49, 50.

fait désabusé, et que je vous ai découvert des choses que vous n'eussiez jamais vues si vous ne m'aviez connu. Je ne sais pourtant, Monsieur, si vous m'êtes si obligé que vous pensez. Il vous reste encore une habitude que vous avez prise en cette science, à ne juger de quoi que ce soit que par vos démonstrations, qui le plus souvent sont fausses. Ces longs raisonnements, tirés de ligne en ligne, vous empêchent d'entrer d'abord en des connaissances plus hautes qui ne trompent jamais. Je vous avertis aussi que vous perdez par là un grand avantage dans le monde, car lorsqu'on a l'esprit vif et les yeux fins, on remarque, à la mine et à l'air des personnes qu'on voit, quantité de choses qui peuvent beaucoup servir ; et si vous demandiez, selon votre coutume, à celui qui sait profiter de ces sortes d'observations, sur quel principe elles sont fondées, peut-être vous dirait-il qu'il n'en sait rien, et que ce ne sont des preuves que pour lui. Vous croyez d'ailleurs que, pour avoir l'esprit juste et ne pas faire un faux raisonnement, il vous suffit de suivre vos figures sans vous en éloigner, et je vous jure que ce n'est presque rien non plus que cet art de raisonner par les règles, dont les petits esprits et les demi-savants font tant de cas. Le plus difficile et le plus nécessaire pour cela dépend de pénétrer en quoi consistent les choses qui se présentent, soit qu'on veuille les opposer ou les comparer, ou les assembler, ou

les séparer, et dans le discours en tirer des conséquences bien justes. Vos nombres ni ce raisonnement artificiel ne font pas connaître ce que les choses sont, il faut les étudier par une autre voie... Du reste, vous espérez connaître tout, à force d'étudier le monde, je veux dire le monde naturel, dans la simplicité qu'il a plu à Dieu de le créer... Mais je vous avertis qu'outre ce monde naturel qui tombe sous la connaissance des sens, il y en a un autre invisible, et que c'est dans celui-là que vous pouvez atteindre à la plus haute science. Ceux qui ne s'informent que du monde corporel jugent pour l'ordinaire fort mal, et toujours grossièrement, comme Descartes que vous estimez tant... Mais sans m'arrêter à le convaincre de cette erreur, sachez que c'est dans ce monde invisible et d'une étendue infinie qu'on peut découvrir les raisons et les principes des choses, les vérités les plus cachées, les convenances, les justesses, les proportions, les vrais originaux, et les parfaites idées de tout ce que l'on cherche » 1).

Plus habitué aux figures géométriques qu'aux physionomies humaines, Pascal se laissa éblouir par tout le clinquant du Chevalier, qui, d'ailleurs, dut être un causeur brillant et original. Il en devient le disciple attentif et même déférent. Dans le *Discours sur les passions de l'amour*,

1) *Œuvres de Méré,* t. II, p. 60.

qui doit dater de la période mondaine, l'homme ne lui semble plus fait pour la science ni pour la spéculation.

« L'homme est né pour penser ; aussi n'est-il pas un moment sans le faire ; mais les pensées pures, qui le rendraient heureux s'il pouvait toujours les soutenir, le fatiguent et l'abattent. C'est une vie unie à laquelle il ne peut s'accommoder ; il lui faut du remuement et de l'action, c'est-à-dire qu'il est nécessaire qu'il soit quelquefois agité des passions, dont il sent dans son cœur des sources si vives et si profondes. »

« Les passions qui sont les plus convenables à l'homme, et qui en renferment beaucoup d'autres, sont l'amour et l'ambition ; » 1)... « Qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! Si j'avais à en choisir une, je prendrais celle-là »2).

« Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau, sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute après cela si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer ? En effet, on a beau se cacher, l'on aime toujours. Dans les choses mêmes où il semble que l'on ait séparé l'amour, il s'y trouve

1) *Discours sur les passions de l'amour*, p. 123.
2) *Ibid.*, p. 124.

secrètement et en cachette, et il n'est pas possible que l'homme puisse vivre un moment sans cela » 1).

Il n'est pas interdit de croire que Pascal ait ressenti pour quelque Précieuse une de ces passions ardentes mais pleines de respect, comme on en éprouvait alors, mélange de grandiloquence et de noblesse espagnoles, et de délicatesse italienne, qui tournaient souvent en discours subtils de métaphysique amoureuse.

Aussi, enthousiaste de la passion qui sans doute l'émeut, lui accorde-t-il, non seulement le premier rang dans la vie, mais aussi la faculté de connaître : « L'on a ôté mal à propos le nom de raison à l'amour, et on les a opposés sans un bon fondement, car l'amour et la raison ne sont qu'une même chose. C'est une précipitation de pensées qui se porte d'un côté sans bien examiner tout, mais c'est toujours une raison... N'excluons donc point la raison de l'amour, puisqu'elle en est inséparable. Les poètes n'ont donc pas eu raison de nous dépeindre l'amour comme un aveugle ; il faut lui ôter son bandeau et lui rendre désormais la jouissance de ses yeux » 2). Autre part, il fait remarquer que « les passions n'étant que des sentiments et des pensées qui appartiennent purement à l'esprit, quoi-

1) *Discours sur les passions de l'amour*, pp. 125-126.
2) *Ibid.*, p. 133.

qu'elles soient occasionnées par le corps, il est visible qu'elles ne sont plus que l'esprit même... » 1). En cela, il peut sembler fidèle à Descartes, qui appelle du nom de pensée tout fait de conscience. Mais qu'on y regarde de près : sous le langage identique, on découvrira une opposition réelle que M. Rauh a signalée 2). Pour l'intellectualiste du *Discours de la Méthode*, penser est l'activité primordiale de l'homme et, par suite, il y ramène nos sentiments et nos volitions. Pour le faiseur de maximes du *Discours sur les passions de l'amour*, ce qui convient à l'homme c'est l'amour, et séduit par les charmes de la passion, il n'est point d'aptitude qu'il lui refuse, même le don de penser.

Dans ce si intéressant *Discours* qui jette une vive lumière sur la philosophie des *Pensées*, il parle des réalités qui ne se prouvent point, dont nous avons le sentiment immédiat et que nos paroles sont impuissantes à rendre : « Il semble que nous ayons une place à remplir dans nos cœurs... *Mais on le sent mieux qu'on ne le peut dire* » 3)... « L'on écrit souvent des choses que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. C'est en cela que consiste la

1) *Discours sur les passions de l'amour*, p. 124.
2) F. Rauh, *La philosophie de Pascal.* Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1892.
3) *Discours sur les passions de l'amour*, p. 126.

preuve des vérités que je dis » 1). Il parle déjà de l'esprit de finesse qu'il oppose à l'esprit de géométrie. Les termes y sont, si la théorie se trouve encore en voie d'élaboration. Car il semble ignorer le rapport qui joint l'amour et l'esprit de finesse. S'il est probable qu'il en ait eu conscience, il ne marque pas le lien qui unit celui-ci au sentiment intime et vif des choses inexprimables.

Dans les opuscules *De l'esprit géométrique* et *De l'art de persuader*, Pascal marque sa grande estime pour le raisonnement et la déduction. Mais, parallèlement à cette tendance d'esprit qu'il n'abandonna jamais entièrement, s'en développe une autre qui aura dans les *Pensées* son épanouissement. Il reconnaît l'existence d'une faculté d'intuition qu'il appelle la « nature » et qu'il distingue de la raison comme de son contraire. On lui doit la définition des termes les plus simples, la connaissance et la certitude des premiers principes. Dans son domaine, la « nature » nous donne, « sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications » 2). A elle appartient le primat dans l'ordre de la connaissance naturelle ; au contraire la foi aux vérités surnaturelles relève, en ordre principal,

1) *Discours sur les passions de l'amour,* p. 129.
2) *De l'esprit géométrique,* p. 169.

de la volonté. Mais déjà il appelle aussi cette dernière puissance, le cœur.

Attachant plus d'importance à la raison spontanée qu'aux opérations réflexives de l'esprit, il fait bon marché des lois de la logique. « La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune », déclare-t-il après Montaigne. « Je ne fais pas de doute que ces règles (il s'agit de la méthode de démonstration qu'il vient de préconiser) étant les véritables, ne doivent être simples, naïves, naturelles, comme elles le sont. Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le vrai raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit ; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sotte présomption » 1).

Dans les *Pensées,* la fusion s'est produite des diverses manifestations d'une puissance unique. La passion, le sentiment immédiat, l'esprit de finesse, la nature s'unissent et constituent le cœur. Il y a en nous, dit Pascal, une faculté intuitive, à la fois sentiment et intelligence, elle commande et guide le raisonnement, elle procure les certitudes primordiales et les plus fermes.

La volonté qui antérieurement avait été, pour Pascal, le principal organe de la foi aux vérités révélées, laisse maintenant primer la faculté instinctive à qui se trouve conférée la prééminence dans la vie pratique et dans la vie intel-

1) *De l'art de persuader*, pp. 195-196.

lectuelle. Le cœur est le sujet de la vie de la grâce, la puissance dont relèvent la foi et la charité. Ainsi, une faculté nouvelle a progressivement accru son importance dans la philosophie de Pascal, elle a taillé son domaine dans le champ de l'intelligence, de la raison, de l'affectivité, de la mémoire, de la volonté, de la foi.

En dessous du cœur et de la raison, mais dans l'entendement humain, Pascal a étudié un principe d'activité dont souvent les psychologues n'avaient point reconnu l'intervention puissante dans la vie intellectuelle. Il s'agit de ce que Pascal appelle, dans sa langue vigoureuse, la machine. « Que signifie cette expression : *La machine ?* » écrivait V. Cousin, « il nous est impossible de le deviner » 1). Pour le dire en passant, cette seule phrase du fondateur de l'éclectisme montre combien son exégèse de Pascal fut peu pénétrante. La machine n'est autre chose que la coutume, l'habitude, ce que Renouvier dénommait les « forces mécanisantes de l'esprit humain » 2). L'auteur des *Pensées* admettait l'automate de Descartes. Mais il en étend la théorie, à la fois au monde des corps et au domaine intellectuel. Il reconnaît le rôle immense que

1) V. Cousin, *Des Pensées de Pascal*, p. 249. Ladrange, 1844, 2e édition.
2) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*. Deuxième essai, t. II, p. 467.

joue, dans la connaissance et dans la certitude, l'impulsion acquise. Aussi bien le dualisme de l'homme se retrouve en toutes ses puissances. Nous sommes un composé de corps et d'âme, à la fois bête et ange. Or c'est un principe, chez Pascal, que la connaissance est en raison de l'être. Il sera, par suite, nécessaire que le mécanisme des animaux s'étende jusqu'à nos facultés supérieures, jusqu'à la raison et même jusqu'au cœur.

La coutume souvent décide des occupations et des convictions de la vie entière. Car c'est elle, et non la raison, qui fait que les habitants d'un même pays choisissent tel métier déterminé. C'est elle qui fait tant de chrétiens, les turcs, les païens 1).

A force de voir un événement extérieur se reproduire, on conclut à sa nécessité, et cela sans preuve aucune. « Qui a démontré qu'il sera demain jour et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ? » 2). Tel est le fondement de la nécessité de nombre de nos lois naturelles, auxquelles, pourtant, la nature ne s'assujettit pas toujours. C'est l'habitude, qu'elle soit personnelle ou héréditaire, qui nous donne, en plusieurs cas, les principes de l'activité de

1) Pascal amende son idée par cette parenthèse : « Il y a la foi reçue dans le baptême aux chrétiens de plus qu'aux turcs ». Fr. 252.
2) Fr. 252.

l'esprit ou du corps. Et pourtant, on les croit des principes naturels !

A force de se répéter une idée, on s'en persuade, sans qu'une démonstration intervienne. En se remémorant souvent une preuve, on la fait passer de la raison dans le cœur, on la transforme en sentiment. A sa première présentation, elle ne convainquait que l'esprit et ne donnait pas une assurance complète et stable. La coutume nous en fait vivement sentir la certitude.

Dans le domaine de la foi, son action mérite particulièrement d'être considérée. La machine physique agit sur la croyance. Le chrétien doit joindre l'extérieur à l'intérieur, se mettre à genoux, prier des lèvres. Pour croire, il suffit souvent d'agir comme un croyant. « Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin, dit Pascal au libertin qu'il convertit; vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous... *Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire* et vous abêtira. — « Mais c'est ce que je crains. » — Et pourquoi ? qu'avez-vous à perdre ? » 1).

Il est nécessaire aussi, pour avoir une foi soli-

1) Fr. 233.

dement assise, de renforcer les preuves de la religion par la coutume, « il faut avoir recours à elle quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance qui nous échappe à toute heure ; car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire... Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces... » 1). D'ailleurs, l'automate transforme la preuve en intuition du cœur, et comme le cœur est la puissance même qui reçoit les inspirations de la grâce, notre démonstration rationnelle nous mène, grâce à la coutume, bien près de l'acte de foi surnaturelle.

Ainsi, il y a en nous une double machine, physique et intellectuelle. Elle intervient activement pour orienter la conduite pratique de la vie, pour nous donner nombre de principes que l'on attribue communément à la nature, pour engendrer, de toutes pièces, des certitudes auxquelles la faculté ratiocinante est étrangère, pour raffermir la raison, pour fixer les appréhensions du cœur, pour ouvrir un chemin à la foi et la consolider 2). Moins puissante que le cœur, elle a,

1) Fr. 252.
2) Pascal, dans sa théorie de la coutume, se montre bien le lecteur de Montaigne. Mais il a notablement développé et fécondé les vues des *Essais*, il les a aussi accentuées,

dans la vie de l'esprit, autant d'importance et, à coup sûr, plus d'efficace que la raison.

Ayant déterminé la nature des puissances cognitives, dans la philosophie pascalienne, il sera aisé de connaître dans quelle mesure il leur attribue l'aptitude d'atteindre le vrai. Nous saurons ainsi quelle position occupe l'auteur des *Pensées* entre le pyrrhonisme et le dogmatisme.

* * *

Pascal limite progressivement, dans les *Pensées*, le domaine de la certitude. Tout d'abord nous retrouvons les restrictions qu'il y apportait déjà au temps de sa grande activité scientifique. On est loin de pouvoir tant assurer que le commun des hommes le croient. « Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! »1) Il y a un domaine légitime du doute comme il y a un domaine de l'affirmation. « Il faut savoir douter où il faut,

ce semble. En les combinant avec la doctrine de l'*automate*, il les a « naturalisées » cartésiennes. Citons ces quelques lignes de Montaigne sur la coutume : « Mais le principal effet de sa puissance, c'est de nous saisir et empiéter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous ravoir de sa prise et de rentrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances. De vrai, parce que nous les humons avec le lait de notre naissance et que le visage du monde se présente en cet état à notre première vue, il semble que nous soyons nés à la condition de suivre ce train. Et les communes imaginations que nous trouvons en crédit autour de nous et infuses en notre âme par la semence de nos pères, il semble que ce soient les générales et naturelles » (Liv. I, chap. XXII).

1) Fr. 252.

assurer où il faut, en se soumettant où il faut... » 1). Et dans l'autographe, on relève cette phrase biffée : « Il faut avoir ces trois qualités : pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis »... 2).

Puis, vient cette théorie d'après laquelle nous ne connaissons immédiatement que le faux. Pour parvenir à la proposition vraie, il faut nier la contradictoire. Mais Pascal ajoute cette remarque restrictive : Il nous est permis d'affirmer *universellement* qu'une chose n'est pas vraie ; mais une affirmation peut-elle revêtir cette forme *générale ?* Le vrai positif, sans mélange d'erreur, n'est point à la portée de notre entendement. La vérité qu'il est permis d'atteindre est, en général, un compromis entre deux erreurs extrêmes qui toutes deux sont absolues. Celles-ci, en se faisant un mutuel contrepoids, nous procurent la représentation exacte des choses. Un jugement positif universel est nécessairement mélangé de faux, puisqu'il ne tient pas compte de la dualité constitutive de notre nature et de notre monde. Et pourtant, le cœur nous dit que l'absolu existe quelque part, une soif d'unité nous porte aux affirmations générales embrassant, dans un seul concept, l'universalité des êtres. Instinct sans cesse trompé sur cette terre,

1) Fr. 268.
2) *Pensées et opuscules*, édition Brunschvicg, p. 456, note 2.

où « rien n'est purement vrai » 1). Nous n'atteignons la vérité que par voie médiate et sous forme particulière.

Possédons-nous un critère du vrai, comme l'affirment les philosophes qui en dissertent doctement? Peut-on confirmer, par la réflexion, les certitudes spontanées ? Pour les activités de la raison, nous sommes sans règle : « elle est ployable à tous sens » 2). La raison ne peut non plus prouver les instincts du cœur. Celui-ci se meut dans un monde qu'elle ignore, où ses preuves sont impuissantes. « Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point » 3).

Mais alors, que valent les actes de la raison et quelle aptitude peut-on reconnaître à la faculté elle-même? Certes, elle peut nous donner des assurances légitimes ; parfois il semble bien qu'elle arrive au vrai. Mais ses activités sont toujours mêlées d'obscurités et, jusqu'à un certain point, d'incertitude. Le doute risque toujours de trouver une fissure. Nous nous décidons certes, mais avec un certain tremblement ; la raison nous rend certains, mais non pas « de la dernière conviction » 4).

Et le cœur, qui est moins ruiné que la raison par la faute d'Adam, a-t-il des vues plus nettes,

1) Fr. 385.
2) Fr. 274.
3) Fr. 277.
4) Fr. 392.

va-t-il d'un pas moins chancelant ? Si nous n'en avons pas de critère rationnel, du moins, le sentiment qu'il nous donne de ses objets propres suffit pour nous assurer de leur existence réelle. Toutefois, ici encore rien d'absolument inébranlable, rien qui possède cette éblouissante et totale clarté à laquelle tout notre être aspire. Le cœur aussi s'est meurtri dans la chute de nos origines. Même pour les vérités dont nous assure l'esprit de finesse, il reste toujours des difficultés qui suffisent « pour embrouiller au moins la matière, non que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses, mais cela la ternit... » 1).

Ainsi Pascal fait au doute une part bien large. Si nous ne nous trompons, il incline plutôt vers les pyrrhoniens, encore qu'il se refuse à entrer dans leur cabale. Il affirme sans doute, avec les dogmatistes, notre capacité de connaître le vrai. Mais il est loin de professer leur assurance et se garde de proclamer l'entière certitude du raisonnement et la possibilité d'un critère rationnel du vrai. Le cœur même, auquel il accorde la primauté, ne le satisfait pas pleinement.

Il ne convient donc pas d'opposer à Pascal, dogmatique dans l'intimité, l'auteur de l'Apologie qui, par tactique, jouerait le disciple de Montaigne. Le système des antinomies exprime

1) Fr. 392.

sa conviction profonde : il n'est autre que la philosophie de sa foi religieuse, tout imprégnée de l'idée de la chute et de la rédemption. « Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam » 1). « Les grandeurs et les misères de l'homme sont si visibles qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque principe de grandeur en l'homme, et qu'il y a un grand principe de misère. Il faut donc qu'elle nous rende raison de ces étonnantes contrariétés » 2). Lorsqu'il s'agit d'apprécier les puissances de connaître de l'homme, le pyrrhonisme se présente qui ne voit que la bassesse, le dogmatisme n'aperçoit que la grandeur ; la vérité est dans un juste tempérament de ces théories extrêmes. Ni pleinement dogmatiste, ni entièrement sceptique, mais l'un et l'autre à la fois, et, toutefois, sensiblement plus l'un que l'autre : telle est l'attitude de Pascal.

Chapitre II. — L'homme et le bien.

Il y a en nous une tendance au vrai, tendance illusoire, car, en somme, la vérité telle que nous la désirons, nous échappe. Un instinct analogue nous pousse aussi au bien, — avec une impuissance au moins égale. Sans la grâce, nous ne

1) Fr. 523.
2) Fr. 430.

sommes presque, dans nos actes, qu'orgueil, amour-propre, faiblesse et péché. Il n'est point impossible de découvrir la raison pour laquelle l'homme diffère si profondément de l'idéal qu'il conçoit. Notre nature est pleine de concupiscence. Nous faisons de nous, de notre *moi*, le centre de tout : « il n'y a personne qui ne se mette au-dessus de tout le reste du monde, et qui n'aime mieux son propre bien, et la durée de son bonheur, et de sa vie, que celle de tout le reste du monde » 1). Et la concupiscence, qui nous tourne vers nous-même, qui ramène à nous l'univers entier, se manifeste sous une triple forme : elle est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil de la vie.

La nature même de la vertu donne aussi la raison de cette désespérante incapacité que la conscience nous crie. De même que la vérité est un compromis entre deux erreurs extrêmes, la vertu est l'équilibre de deux vices opposés. « Nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, mais par le contrepoids de deux vices opposés, comme nous demeurons debout entre deux vents contraires : ôtez un de ces vices, nous tombons dans l'autre » 2). « Quand on veut poursuivre les vertus jusqu'aux extrêmes de part et d'autre, il se présente des

1) Fr. 456.
2) Fr. 359.

vices qui s'y insinuent insensiblement, dans leurs routes insensibles, du côté du petit infini ; et il s'en présente, des vices, en foule, du côté du grand infini... » 1). Les deux infinis mathématiques, que Pascal avait transportés dans l'ordre de la connaissance, sont introduits dans le monde moral. Dès qu'il quitte cette ligne idéale, qui s'étend entre deux excès, dès qu'il s'élève au-dessus de sa vraie nature ou s'abaisse en dessous d'elle, l'homme tombe dans le désordre et le péché.

De même, composé d'âme et de corps, il ne peut faire abstraction d'aucune de ces deux parties. Ne satisfaire que le corps est vivre comme une brute, « et le malheur est que qui veut faire l'ange fait la bête » 2).

Qui donc pourra garder le juste milieu, qui saura demeurer sur la corde raide de la vertu où des abîmes le côtoient ? Le devoir n'est pas seulement difficile à pratiquer ; il est impossible de le connaître avec une précision suffisante. Et si, pour Pascal, notre intelligence si limitée ne peut apercevoir, relativement à la morale individuelle, que des clartés voilées d'ombres épaisses, il semble qu'elle soit bien près d'être aveugle, pour ce qui concerne la justice sociale.

Conformément à la loi générale de notre puis-

1) Fr. 357.
2) Fr. 358.

sance intellectuelle, nous ne connaissons, avec certitude, que le mal. Nous pouvons dire ce qui est défendu. Mais il nous est impossible d'affirmer, sans crainte d'erreur, ce qu'il faut positivement faire. Nous n'arrivons relativement à la vérité morale qu'à des propositions absolues. Or, la vertu est chose complexe, d'application particulière. On y arrive, par la détermination de nos jugements universels au contact de l'ordre réel. On l'obtient aussi en équilibrant les vices opposés, que nous connaissons par des propositions générales, à la limite desquelles se trouve la rectitude morale. Qui donc peut se vanter de mettre le doigt sur le point imperceptible et, pour ainsi parler, idéal où se fait la rencontre des extrêmes, où la vérité universellement appréhendée se fusionne dans le concret ? Pour bien considérer les tableaux, il ne faut les voir ni de trop près, ni de trop loin ; « il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu : les autres sont trop près, trop loin, trop haut, trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ? » 1). Sans doute, le cœur vaut ici infiniment mieux que les pénibles recherches de la raison, il a la vraie morale, la morale du jugement qui se moque de la morale de l'esprit 2).

1) Fr. 381.
2) Fr. 4.

Toutefois, dès qu'on cherche à déterminer les règles et les lois conformes à l'éternelle justice, qui conviennent à la société, on se heurte à une impuissance plus grande encore. Si Platon et Aristote « ont écrit de politique, c'est comme pour régler un hôpital de fous » 1). Un sage politique légifère, non pour faire régner l'équité, mais pour éviter les guerres civiles et pour prendre toutes ses précautions contre l'homme. On verse dans une vulgaire illusion, si l'on pense que nos lois, en général, sont calquées sur le droit naturel.

Aussi bien, sur quoi se base leur autorité ? Qu'est-ce qui les fait s'imposer à la volonté d'un pays ? La coutume et la force. Voilà le fondement mystique de leur autorité. La loi est obligatoire, non parce qu'elle est juste, mais parce qu'elle est la loi, et ce qui la rend telle, c'est la consécration que lui donne un long usage. L'action de la *machine* se fait sentir jusque dans notre justice. Mais qu'est-ce qui la fait passer dans les mœurs d'un peuple ? La volonté du plus fort, qui a su triompher dans la guerre des appétits.

Il y a encore d'autres fondements aux lois, il est possible de déterminer encore d'autres *raisons des effets*. Basée objectivement sur la coutume et sur la force, notre justice trouve

1) Fr. 331.

encore un fondement psychologique dans l'imagination et dans la concupiscence. S'imagine-t-on que les auteurs de notre droit successoral se sont inspirés de la justice ? « Cet ordre n'est fondé que sur la seule volonté des législateurs qui ont pu avoir de bonnes raisons, mais dont aucune n'est prise d'un droit naturel » 1). « Un autre tour d'imagination dans ceux qui ont fait les lois » aurait rendu pauvres les riches qui dominent dans ce monde. « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà » 2). Si la raison décrétait les lois, celles-ci seraient identiques par toute la terre, universelles comme les principes d'où elles émaneraient. C'est donc cette maîtresse de caprice et de mensonge, si puissante que son empire est bien plus grand dans la vie humaine que celui de la raison, c'est l'imagination qui fait porter les lois. C'est elle aussi qui les fait accepter au peuple comme autant d'expressions de la justice. « Il serait... bon qu'on obéît aux lois et aux coutumes, parce qu'elles

1) *Trois discours sur la condition des grands*, p. 234.
2) Fr. 294.

sont lois... Mais le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine ; et ainsi, comme il croit que la vérité se peut trouver, et qu'elle est dans les lois et coutumes, il les croit... Ainsi il y obéit... » 1).

Autre fondement subjectif de l'ordre social : la concupiscence. L'amour de soi guide tout homme. Chacun cherche les biens du monde. Et de là vient le respect envers les puissants qui détiennent les biens de la concupiscence et qui peuvent en disposer en notre faveur.

Telle est donc notre risible et lamentable justice dont on parle si pompeusement ! Faut-il la critiquer ? Faut-il montrer le vide fallacieux de ces lois qui se présentent sous le masque de l'équité ? L'art de frauder, de bouleverser les Etats est non moins trompeur. « Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l'Etat, qu'une coutume injuste a abolies. C'est un jeu sûr pour tout perdre ; rien ne sera juste à cette balance. Cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours. Ils secouent le joug dès qu'ils le reconnaissent ; et les grands en profitent à sa ruine, et à celle de ces curieux examinateurs de coutumes reçues » 2). Il faut donc respecter l'ordre établi, parce qu'il est tel,

1) Fr. 325.
2) Fr. 294.

car ainsi l'on demeure dans la paix ; « ce qui est le plus grand des biens » 1).

Et même, que l'on étudie les fondements des lois, on verra que de ces principes de désordre, il sort un ordre nouveau, aussi bien disposé qu'il est possible dans l'état de dégradation de notre nature. La force, la coutume, la concupiscence, l'imagination donnent naissance à un ordre profitable à la paix. Singulier *renversement du pour au contre.*

Pourquoi donc a-t-on assis nos lois sur la force et non sur la justice ? Eh ! la justice est chose immatérielle, impalpable, sujette à contestation, et que le plus puissant viole avec impunité. Au contraire, « la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste » 2). En légalisant la force, on a évité l'anarchie où nous laisseraient les règles de la justice.

Pourquoi convient-il de respecter les vieilles coutumes ? Serait-ce parce que la haute antiquité de leur origine constitue un gage de sagesse ? Non point. Les lois anciennes donnent,

1) Fr. 319.
2) Fr. 298.

aux problèmes de l'ordre social, une solution unique, alors que le caprice et la passion des hommes en pourraient proposer d'innombrables au nom de la soi-disant justice. Et puis, l'antiquité est un signe extérieur qui saute à la vue. Il n'est point possible de le nier, comme on peut toujours faire pour les règles établies par la raison, qui est « flexible à tout » 1).

Et c'est pourquoi, en vertu de cette faiblesse de la raison, il est meilleur, pour obtenir le respect des lois, de s'adresser à l'imagination. Des arguments rationnels ne leur seraient pas une base aussi ferme. « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse et ce fondement-là est admirablement sûr... Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé comme l'estime de la sagesse » 2).

De même les hommes sont soumis à l'empire des biens de la concupiscence. Pour les acquérir, on obéit, — bien plus facilement que pour de beaux motifs métaphysiques. On s'incline, sans hésiter, devant la puissance incontestable que confère la fortune, et non point devant la supériorité du talent, que chacun prétend avoir.

1) Fr. 561.
2) Fr. 330.

Ainsi, de la mise en œuvre de puissances en elles-mêmes mauvaises, il résulte un effet très utile. « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice... » 1). C'est pourquoi il ne faut pas mépriser la hiérarchie sociale établie et la législation existante. Cinq catégories de personnes jugent différemment de l'ordre qui règne dans les sociétés. Le peuple qui n'est pas sorti de l'ignorance naturelle respecte les lois parce qu'il les croit conformes à la justice; les demi-habiles, autant dire les demi-savants qui, pleins de confiance en la raison et en eux-mêmes, « font les entendus », ne voient que les faibles bases sur lesquelles repose notre justice, ils en plaisantent et croient la justice possible dans ce monde; les vrais habiles, les grandes âmes « qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis » 2). Parvenus à « une ignorance savante qui se connaît », ils unissent les deux vérités contraires qui divisaient le peuple et les demi-habiles. Ils méprisent l'ordre social à raison de ses faibles fondements et de son origine vicieuse ; ils le respectent parce qu'il constitue le plus grand bien possible. Il ne faut jamais

1) Fr. 453.
2) Fr. 327.

oublier que la « guerre civile est le plus grand des maux » 1). Puis viennent les dévots qui ont plus de zèle que de science ; ils méprisent ce monde où triomphent la concupiscence et la force. Mais les chrétiens éclairés et parfaits obéissent à l'autorité, par respect pour la volonté divine. « Ainsi vont les opinions se succédant du pour au contre selon qu'on a de lumière » 2). Elles se superposent, comme autant d'antithèses. Trois de ces groupes sont près de la vérité, ou même y arrivent : le peuple que guide l'instinct, les habiles que la ruine de la raison instruit, les chrétiens que l'inspiration éclaire. Les habiles qui se croient savants et les chrétiens qui ne sont que zélés se trouvent déçus : les uns parce qu'ils croient que la justice est de ce monde, les autres parce qu'une clarté supérieure ne leur fait pas comprendre l'homme et l'univers. Le peuple, dans sa simplicité, n'est donc pas si éloigné de la sagesse naturelle des vrais habiles qui estiment à leur valeur les choses d'ici-bas, ni de la sagesse suprême des saints du Christianisme. Les trois catégories de connaisseurs ont une conduite identique : ils respectent la loi.

Mais les habiles et les chrétiens éclairés l'emportent sur le vulgaire à raison du motif qui les fait agir. Le peuple se trompe, en définitive, il

1) Fr. 320.
2) Fr. 337.

respecte l'ordre social parce qu'il le croit établi sur l'équité. Les habiles agissent comme le peuple, mais dans l'intérêt de la paix. Le chrétien ajoute à ce motif naturel, l'obéissance à l'ordre de Dieu « qui a asservi les hommes à ces folies » 1). La conduite de l'habile et du chrétien est identique à celle du peuple, mais en vertu d'idées « de derrière la tête » 2). Pour Pascal comme pour Montaigne d'ailleurs 3), c'est là le principe de la vraie sagesse : ne pas se singulariser, agir comme les autres, qui sont dans

1) Fr. 330.
2) Fr. 310.
3) Montaigne a inspiré à Pascal nombre de ses idées sur la justice. L'auteur des *Pensées* y a joint d'autres pensées, qui lui venaient de la méditation personnelle, ou du Jansénisme. Toujours géomètre, il a combiné le tout en un système cohérent. Nous ne pouvons songer ici à noter les passages des *Essais*, où il a puisé. On peut retrouver entre autres dans Montaigne sa théorie sur l'absence de justice dans l'ordre social *(Apologie*, liv. I, chap. XXII ; liv. III, chap. I ; liv. III, chap. XIII) ; sur la coutume et l'usage comme fondement des lois (liv. I, chap. XXII); sur le danger des innovations en politique *(Ibid.*, et liv. III, chap. IX) ; sur les ordres de connaisseurs (liv. I, chap. LIV) ; sur l'idée de derrière la tête (liv.I, chap. XII).
N'est-il pas permis aussi de rapprocher, jusqu'à un certain point, les idées de Pascal sur la société, des théories de Hobbes ? Pour l'auteur du *Léviathan* aussi, les hommes ne sont que haine mutuelle, et la guerre de tous contre tous est le plus grand des maux. La société, seule, nous permet de l'éviter : elle a pour objet de faire régner entre les hommes la paix, le plus grand des biens. Ce rapprochement ne nous fait pas oublier les profondes oppositions qui distinguent nettement Pascal, du philosophe utilitariste, théoricien de l'autocratie la plus absolue.

l'illusion, mais penser différemment, avoir « sa pensée de derrière » 1).

Dans la doctrine pascalienne, la théorie des opinions superposées, mais antithétiques les unes aux autres, est d'une applicabilité universelle. Grandeur et bassesse, telle est la formule qui résume le réel. Parmi ceux qui le jugent, il y a les simples qui ne voient que la première, et les pédants qui se donnent le beau jeu de noter la seconde. Le vrai savant unifie ces deux extrêmes. On peut transporter la théorie, de l'ordre des vérités naturelles, à celui de la révélation. La foi enseigne notre déchéance : aussi l'attention des chrétiens est-elle toujours attirée sur les misères de la nature. Heureux les fidèles du Christ, pour qui l'amour est un rayon et une

1) La société, pour Pascal, n'est dans son origine que la concupiscence, née d'Adam. Mais il est intéressant de remarquer que le désordre qui la constitue dans son fond se répare progressivement. La coutume et la force, l'imagination et la concupiscence, les puissances vicieuses qui produisent les lois, s'amalgament de façon à constituer une police admirable. Dans la hiérarchie des connaisseurs, une nouvelle réparation se produit. Le peuple obéit aux lois ; il est sans doute dans l'illusion, mais de là naît ce bien que les révolutions sont évitées et que l'on possède la paix. Chez les vrais habiles, à la même conduite extérieure, s'ajoute la connaissance du vrai motif de respecter les lois. Enfin les chrétiens à la fois zélés et éclairés, renforcent l'attitude du vrai habile par des raisons surnaturelles. Si dans la société la justice ne règne nullement, et s'il est vain de vouloir remédier à ce désordre *extérieur* produit par le péché, cependant, dans l'ordre spirituel de la connaissance, l'ordre se rétablit graduellement.

clarté, fondant en une synthèse supérieure l'antinomie de notre nature, à qui la charité fait tolérer le mal dans la pensée du plus grand bien qui en peut jaillir.

Cette théorie des ordres de connaisseurs fait saisir le caractère essentiel de la philosophie de Pascal : pour celle-ci le réel n'est qu'une antinomie. Pascal ne voit partout qu'oppositions et contrariétés : il en est ainsi dans le monde matériel, dans l'homme et au sein même de chacune de ses puissances. Mais il ne se borne pas à établir des antinomies dans un même plan horizontal. Il superpose les réalités, il les étage en de nouvelles antithèses. Ainsi, le monde des corps est distinct et séparé de l'ordre des esprits ; de la concupiscence, de la force, de la coutume et de l'imagination, principes de désordre, on voit naître l'ordre social ; les catégories d'intelligences s'échelonnent sur plusieurs gradins montant vers la pleine vérité.

Chapitre III. — L'homme et le bonheur.

« Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception ; quelque différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir, qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté *(ne)* fait jamais la

moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions des hommes jusqu'à ceux qui se vont pendre. »

« Et cependant, depuis un si grand nombre d'années, jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent »... 1).

De même que nous avons une capacité vide de vrai et de bien, ainsi une aspiration constante nous lance à la poursuite trompeuse du bonheur. « Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère et mort » 2).

Les tendances foncières de l'homme sont grandes, et quelle noblesse ne faudrait-il pas reconnaître à notre nature, si on ne la connaissait que par sa fin? Mais l'expérience des réalités humaines nous détrompe, la connaissance de la multitude des hommes nous amène à d'affligeantes constatations. Si l'homme étudié dans sa nature abstraite, dans son essence générique est une image de grandeur, de vérité, de vertu, la conscience personnelle de nos impuissances, la psychologie, l'histoire s'unissent pour nous en faire un douloureux tableau, rempli de ses incertitudes, de ses égarements, de ses petitesses, de ses souffrances, de sa misère. « Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nou-

1) Fr. 425.
2) Fr. 437.

veauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers. »

« Qui démêlera cet embrouillement »? 1)

Nous cherchons à atteindre les divers objets de nos tendances; ils nous dépassent et, pourtant, ils sont notre fin. Et alors, manque de vrais objets, nous nous attachons à de faux, qui nous illusionnent sans fin et ne nous satisfont jamais. « La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature; comme le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien » 2).

Un instinct nous fait tendre au vrai et au bien. De là naissent les règles artificielles des logiciens, les préceptes factices des philosophes, les châteaux de cartes de la métaphysique, l'idolâtrie de la science.

Nous voulons la justice et nous créons les décors trompeurs de l'ordre social. Ce faux-semblant de la charité couvre peut-être, mais ne détruit pas les misères humaines, l'amour exclusif de soi et la haine d'autrui.

Nous avons faim et soif de bonheur; nous recherchons les divertissements et les distractions, mais aucune des choses qui nous entourent

1) Fr. 434.
2) Fr. 426.

ne peut combler ce gouffre infini qui s'ouvre en nous et ne peut être rempli que par un objet proportionné 1).

Nous tendons au repos par l'agitation. Le cœur, cet instinct impuissant de notre primitive grandeur, nous dit secrètement que le bonheur se trouve dans la jouissance paisible, immuable, de notre fin. Notre impuissance à le trouver nous jette hors de nous, vers les créatures qui, contrefaisant l'être de Dieu, nous font croire qu'elles sont notre bien.

Aussi, nous ne connaissons pas la paix. La fin de notre nature la dépasse, nous sommes en dessous de nous-mêmes. L'homme n'est jamais dans son assiette. Il est à la fois plus et moins que lui-même. Instable entre deux termes, dont l'un semble trop élevé pour lui et l'autre inférieur à son être, il ne peut les fuir, ni demeurer dans aucun, il oscille sans fin, de l'un à l'autre. « L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables » 2).

Ce qui accroît son incertitude au sujet de sa nature véritable, c'est qu'en lui les deux termes de l'antinomie sont si intimement amalgamés

1) Fr. 425.
2) Fr. 427.

que la grandeur se conclut de la bassesse et la misère se tire de la grandeur. Quelque élément de son être qu'il considère, il se retrouve face à face avec le sphinx. S'il a conscience de ses misères, c'est qu'il se sent fait pour un état meilleur, c'est donc que sa nature est noble. « Toutes ces misères-là mêmes prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé » 1). Mais la hauteur de l'idéal qu'il poursuit sans succès fait constater sa déchéance. La nature humaine est bien une contradiction vivante. « S'il se vante, je l'abaisse, s'écrie Pascal, s'il s'abaisse, je le vante ; et le contredis toujours jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible » 2).

A défaut d'apaisement et d'espoir, une leçon morale se dégage de cette étude. « Que l'homme maintenant s'estime son juste prix. Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien ; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide ; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime : il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux ; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante » 3). Notre grandeur mérite et exige la recherche d'une

1) Fr. 398.
2) Fr. 420.
3) Fr. 423.

solution au problème de l'homme ; notre bassesse demande que cette enquête se poursuive, dans l'humilité de la raison et du cœur, dans la haine de la concupiscence, d'où sont venues toutes nos misères : l'obscurcissement de l'intelligence et l'asservissement du libre-arbitre.

Chapitre IV. — La recherche de la solution.

§ 1. — *Les philosophes.*

Pascal ne mènera pas, sur-le-champ, son pénitent à la religion chrétienne. Il veut le fatiguer, l'épuiser d'abord, afin qu'il n'adhère pas seulement par l'intelligence au dogme chrétien, mais par la foi, et par l'élan de l'être entier.

Il le conduit donc chez les philosophes. Ont-ils trouvé la solution ? Ont-ils découvert le vrai bien ?

Ces disputeurs subtils n'ont pas même connu l'état véritable de l'homme. Comment auraient-ils pu en donner l'explication ? Ignorant le mal qui nous ronge, comment en eussent-ils indiqué le remède ?

Que l'on prenne les deux plus célèbres sectes du monde : les stoïciens et les épicuriens, et dans chacune, les deux plus illustres représentants : Epictète et Montaigne. Ils n'ont vu qu'un seul terme de l'antinomie. L'un s'est attaché à la grandeur, l'autre aux misères. Haussez la tête, hommes libres, s'écrie l'un, ne vous atta-

chez qu'à ce qui est en votre pouvoir; pour le restant, libérez-vous-en. Vous tiendrez dans vos mains, en même temps que votre libre-arbitre, votre bonheur. Tendez vers Dieu, qui est votre fin et auquel il vous est possible de vous unir. Mais, en souriant, Montaigne nous dit : La vérité est un leurre, ne vous mettez pas en peine de la chercher. Sans vous laisser affecter par ce que la vie apporte, coulez de paisibles jours, au sein d'une molle oisiveté. « Oh ! que c'est un doux et mol chevet et sain que l'ignorance et incuriosité à reposer une tête bien faite » 1).

Ne sachant ce que c'est que l'homme, les philosophes n'ont pu lui prescrire la morale qui lui convient. Les stoïques, n'apercevant que la grandeur, exaltent son orgueil ; les épicuriens le laissent glisser dans la paresse, la volupté ou le désespoir : ils sont convaincus de son incurable misère. Aucune des deux sectes n'inspire des sentiments conformes aux deux états : ce n'est point à elles que le cœur s'adressera pour obtenir la morale qui le satisfasse.

Il en est, d'ailleurs, de même des autres sectes philosophiques. Ainsi, l'école dogmatique et la cabale pyrrhonienne demeurent, chacune, à l'un des pôles de la vérité ; elles ne procurent pas à l'intelligence l'unité à laquelle elle aspire. « La nature confond les pyrrhoniens, et la raison

1) *Essais*, livre III, chap. XIII.

confond les dogmatiques » 1). « Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme » 2).

Mais, dira-t-on, puisque la vérité est dans la conciliation des deux erreurs extrêmes, dans la fusion des éléments vrais qu'elles recouvrent, ne ferait-on pas une excellente philosophie en unissant les affirmations des dogmatistes et les doutes des sceptiques, en réconciliant Epictète avec Montaigne ? Ils ne pèchent que par omission, ne les rendrait-on parfaits en les faisant se compléter mutuellement ? Non, au lieu de la paix que l'on cherche à établir entre les philosophes ennemis, « il ne résulterait de leur assemblage qu'une guerre et qu'une destruction générale : car l'un établissant la certitude, l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme, l'autre sa faiblesse, ils ruinent la vérité aussi bien que la fausseté l'un de l'autre. De sorte qu'ils ne peuvent subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions... » 3). Que faire s'il est impossible d'unir ces doctrines, par suite de la contradiction qu'elles s'infligent mutuellement ? Faut-il les rejeter toutes deux ? Non, elles contiennent une part de vérité. On ne peut fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune, encore

1) Fr. 434.
2) Fr. 395.
3) *Entretien avec M. de Sacy*, p. 160.

moins se joindre à toutes. Les philosophes se renvoient, interminablement, l'infortuné qui s'aventure dans leurs disputes, comme les enfants jouant au jeu de paume se renvoient la balle.

§ 2. — *Les religions.*

Si les philosophes sont incapables de nous donner l'apaisement de l'esprit, adressons-nous aux religions.

On peut déterminer d'avance les caractères que devra présenter la vraie religion, si elle existe. Il faut qu'elle ait connu la dualité humaine, qu'elle en rende raison, qu'elle nous en guérisse. Tout, dans l'homme et dans la conduite du monde, doit établir la religion véritable. Par induction, il faut que l'on puisse monter jusqu'à elle en s'appuyant, comme base d'élan, sur les antinomies de l'homme, sur l'histoire et, en général, sur la conduite des choses. Lorsqu'on l'aura atteinte, il sera nécessaire que, par voie descendante, elle fasse encore mieux connaître notre nature, qu'elle l'explique, et soit comme une clef qui nous ouvre les secrets de notre cœur, des événements historiques et du monde. Ce que les philosophes sont impuissants à nous apprendre, il faut qu'elle le dise.

Parmi ces enseignements de la vraie religion, qui nous feront mieux apprécier les hommes et les choses, il convient d'attribuer une grande

importance à la morale, qu'elle prescrira. C'est là un des principaux critères. Lorsqu'on nous présente un idéal de vie, le cœur sent infailliblement si c'est bien là ce qu'il lui faut. Or l'art de la conduite importe plus, pour le bonheur de l'homme, que tout le savoir spéculatif. Le verdict du cœur, le cri spontané de l'instinct et de la nature, sera donc d'une considérable autorité dans le discernement de la vraie religion.

Ni le paganisme, ni la religion de Mahomet, ni aucune autre religion, ne remplissent ces conditions. Elles n'ont pas connu l'homme. Elles ne possèdent ni les preuves historiques, ni la morale qui plaît au cœur. Il faut les rejeter toutes — sauf une, la révélation judéo-chrétienne, dont Pascal, après ces préliminaires philosophiques, entreprend seulement la démonstration.

DEUXIEME PARTIE.

LA SOLUTION DU PROBLÈME.

Chapitre I. — La méthode apologétique de Pascal.

On confond fréquemment *Apologétique* et *Apologie*. L'usage courant fait un emploi indifférent de l'une et de l'autre expression. Et c'est ainsi que, pour nous conformer à la tradition, nous avons appelé du nom d'*Apologie* le grand ouvrage que Pascal méditait contre les athées. La langue théologique donne pourtant des deux termes une définition différente. L'Apologie est la réponse à une attaque contre la religion, contre un point particulier de la foi. Lorsqu'on parle d'apologétique, on entend une démonstration du Christianisme, une disposition ordonnée de ses diverses preuves ou *motifs de crédibilité*, et même la solution des principales difficultés que l'incroyance oppose. Ce qui caractérise particulièrement l'apologétique, c'est l'ordre dans lequel s'y trouvent disposées les preuves de la religion et les répliques de ses défenseurs. L'ordre de la démonstration, la méthode est principalement aussi ce qui donne, à une apologétique

déterminée, sa physionomie et sa valeur. Or la méthode pascalienne nous semble d'une extraordinaire originalité.

Il ne suit pas l'ordre généralement adopté depuis un siècle et demi 1) par les apologistes du catholicisme et que l'on trouve dans la plupart des traités théologiques. Il eut pourtant sous les yeux un remarquable exemple de la méthode traditionnelle. Il est certain qu'il lut l'ouvrage de Grotius, *De Veritate religionis*

1) Quand nous disons *un siècle et demi*, nous n'entendons évidemment pas insinuer que les arguments utilisés par l'apologétique traditionnelle sont d'invention récente : de le dire, serait une sottise ; ni que les divers traités dont l'ensemble constitue la démonstration de la religion catholique ou la théologie fondamentale, n'avaient point paru avant le milieu du XVIII[e] siècle : ce serait une erreur manifeste. Le traité classique *De Ecclesia Christi* s'est constitué au XVI[e] siècle dans la lutte entre les apologistes catholiques et les réformés. Vers cette époque parurent les célèbres *De locis theologicis* (1562) de Melchior Cano et *Disputationes de controversiis fidei christianæ* (1613) de Bellarmin. Les éléments, jusqu'alors séparés, du traité *De vera religione* se sont unis et agencés en un corps systématique, vers le même temps. C'est alors que parurent le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1579) de Philippe de Mornay et le *De veritate religionis christianæ* (1627) de Grotius, dont nous parlons plus haut.

Au milieu du XVIII[e] siècle, les deux traités se réunirent et constituèrent une démonstration unique. Le livre qui marque cette date importante est celui de Martin Gerbert : *Demonstratio veræ religionis et ecclesiæ* (1760) que suivirent, presque immédiatement, plusieurs ouvrages analogues. Voir *Dictionnaire de théologie catholique* de A. Vacant et Mangenot, article « Apologétique », par L. Maisonneuve.

christianæ 1). Il est probable qu'il en médita la démonstration, en vue du grand ouvrage religieux qu'il projetait. La preuve classique du catholicisme parcourt trois étapes que marquent ces trois jalons : la religion naturelle, la religion chrétienne, la religion catholique. On établit, d'une part, l'existence de Dieu, sa nature et son action providentielle, d'autre part, la spiritualité de l'âme humaine.De là résultent les rapports dogmatiques et moraux qui unissent l'homme à son Créateur et à sa Fin suprême. Vient ensuite la thèse de la possibilité, de la nécessité, des convenances et du caractère obligatoire de la révélation. Ce premier stade de l'apologétique constitue une déduction d'ordre principalement philosophique. Les phases suivantes se produisent toutes dans le domaine de l'exégèse et de l'histoire. On montre l'existence de la révélation en étudiant les saintes Ecritures considérées comme un document historique. Présentant la même certitude que toute histoire profane,

1) La Haye, 1627. — Havet a découvert dans ce livre (lib. I, cap. VII) une des preuves de l'existence de Dieu, que Pascal critique. « C'est une chose admirable, écrit l'auteur des *Pensées*, que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. Tous tendent à le faire croire. David, Salomon, etc... jamais n'ont dit : « Il n'y a point de vide, donc il y a un Dieu ».

On voit le raisonnement de Grotius : Le plein est nécessaire à la conservation de la nature : c'est donc en vertu d'une disposition de la Providence divine que l'eau suit le piston de la pompe.

elles donnent les preuves du caractère divin des enseignements qui s'y trouvent rapportés. Les miracles et les prophéties marquent du cachet de Dieu, la révélation mosaïque et la prédication de Jésus-Christ.

La *Démonstration catholique*, après la *Démonstration chrétienne*, fait voir que l'Eglise actuelle est bien la société religieuse que le Messie a fondée. Dans ses dogmes, sa morale, ses sacrements, son magistère, sa hiérarchie ecclésiastique, elle est l'héritière et la continuatrice de l'Eglise des apôtres.

Pascal n'adopte pas cette ordonnance. Résolument, il écarte la partie métaphysique qui précède l'exposé des preuves historiques de la révélation chrétienne. Il cherche, dans la nature même de l'homme, considérée dans son état actuel, le point d'insertion de son apologétique. Il juge plus aisé d'établir le premier contact entre l'athée et le divin, sans lui demander de sortir de lui-même, en lui faisant sentir la main de Dieu, dans l'intime de son être, dans les souffrances qui l'affectent si profondément. Des considérations lointaines et impalpables sur l'Être premier et l'Ordonnateur suprême sont loin d'être aussi saisissantes. Au surplus, — c'est, du moins, la pensée de Pascal — on n'y arrive que moyennant une laborieuse contention d'esprit et grâce à une tête métaphysique.

Dans cette méthode, la religion ne peut appa-

raître à l'incroyant comme une réalité étrangère, qui s'offre sans qu'un appel du cœur ait précédé sa venue. Elle se présente comme la solution des problèmes qui nous importent le plus et qui nous angoissent; elle est la voix majestueuse et aimante de notre Dieu, qui répond au cri douloureux que notre misère pousse, dans les immensités muettes de l'espace, vers l'Infini, vers le Dieu, que confesse la conscience spontanée, et qui est Justice, mais aussi Miséricorde et Bonté.

Une religion s'offre aux recherches de l'homme, ayant les caractères de la vérité. Dans le développement des preuves de la vraie religion, Pascal rejoint la voie, jusqu'alors désertée, de l'apologétique traditionnelle. Jusqu'ici, il était remonté du cœur humain à la religion surnaturelle ; cette fois, il reprend, à ses origines, l'histoire de la révélation. Il lit les livres inspirés, depuis la première page de la Genèse, et redescend ainsi le cours des temps. Avec la méthode classique, il appuie sur les arguments des miracles, des figuratifs, des prophéties, etc.

Mais, à côté des preuves traditionnelles, une argumentation d'un genre nouveau a trouvé sa place. En vertu des prémisses psychologiques, d'où il est parti, il devient nécessaire que la religion dont il établit le caractère divin, résolve les mystères de la nature humaine et qu'elle en répare les ruines. Il faut que parallèlement à

l'inférence qui du miracle fait conclure à une intervention supérieure, une induction psychologique remonte de l'homme à Dieu. Il faut aussi, pour la satisfaction de l'esprit désabusé des philosophies,que la parole divine soit,déductivement, le principe explicatif des réalités morales et de l'évolution des choses humaines. Ainsi, de la conscience et de l'histoire, luit, au milieu de nos obscurités, un rayonnement qui éclaire les hauteurs divines; mais celles-ci, aussitôt aperçues, renvoient un ample faisceau de clartés qui nous permettent de mieux nous connaître, nous et le monde.

On peut lire, dans les *Pensées*, les motifs qui firent rejeter à Pascal, les préliminaires philosophiques du traité *de Vera Religione*. « J'admire avec quelle hardiesse, écrit-il, ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la Divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles... Mais pour ceux en qui cette lumière s'est éteinte...ces personnes destituées de foi et de grâce,... dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet, le cours de la lune et les planètes... c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont

bien faibles »... 1). Il adresse la même critique aux autres arguments, généralement invoqués par les apologistes : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration,mais une heure après ils craignent de s'être trompés » 2). Pascal attache si peu d'importance aux preuves de la théodicée traditionnelle que la question se pose, à la première lecture de certaines *Pensées*, de savoir s'il admettait que la nature déchue, indépendamment de la révélation, fût capable de connaissances certaines sur Dieu. Le rapprochement des textes, leur mise en place dans l'ensemble de son dessein, font voir qu'en application de sa solution générale du problème de la certitude, il admettait que notre esprit, laissé à ses seules forces, possède sur Dieu assez de clarté pour ne pas nier, trop peu pour affirmer avec une certitude inébranlable.

« Incompréhensible que Dieu soit et incompréhensible qu'il ne soit pas » 3)... « car il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu » 4). La vérité,

1) Fr. 242.
2) Fr. 543.
3) Fr. 230.
4) Fr. 557.

ici encore, se trouve entre deux extrêmes : le déisme et l'athéisme. En définitive, nous avons, relativement à l'*existence* de Dieu, des demi-clartés ; nous sommes portés, par l'instinct du cœur, plutôt qu'en vertu d'une opération dialectique, à le confesser. Quant à la *nature* et à l'*activité* divines, les dissertations sur ces sujets nous sont interdites. On peut très bien connaître l'existence d'une chose, sans savoir ce qu'elle est. Or nous sommes limités et, par suite, nous n'avons point de commune mesure avec une Essence infinie. Notre substance composée ne peut atteindre un Être simple dans son immatérialité.

Si Pascal écarte de l'apologétique les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, c'est parce qu'il leur dénie, non point toute force probante, mais leur efficacité sur le libertin. Il ne se sent pas « assez fort, dit-il, pour trouver dans la nature de quoi convaincre les athées endurcis » 1). Aussi bien, les argumentations de la théodicée, moins puissantes encore que la voix déjà si affaiblie du cœur, frappent peu ; leur action est subordonnée aux dispositions de la volonté.

Et même supposons qu'on parvienne, grâce aux preuves habituelles, à convaincre le libertin de l'existence d'une Pensée subsistante et d'une Volonté parfaitement sage, lui aurons-nous fait

1) Fr. 556.

confesser *notre* Dieu ? « Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même » 1). L'incroyant que la théodicée classique aurait convaincu, admettrait l'existence du Dieu abstrait de la raison ; il demeurerait toujours aussi loin du Dieu qui se rend sensible au cœur, du Dieu vivant et aimant de la révélation. En définitive, il ne serait pas fort avancé pour son salut. Sommes-nous plus vertueux, parce que nous prouvons la nécessité de l'Être premier ? Cette connaissance nous rend-elle,du coup,aptes à y conformer notre conduite? Le philosophe qui s'élève par le raisonnement jusqu'à l'affirmation

1) Fr. 556.

de l'existence de Dieu, n'est-il pas prêt à s'enorgueillir de la puissance de son esprit, et ne perd-il pas habituellement, par sa superbe, le Dieu qu'il a cherché par une vaine curiosité ? Ce qu'il faut montrer à l'incroyant, c'est Jésus-Christ, « le véritable Dieu des hommes » 1). Il est l'Intermédiaire, que Dieu a choisi, par lequel il veut que nous allions à Lui. « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce Médiateur est ôtée toute communication avec Dieu ; par Jésus-Christ nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes. Mais pour prouver Jésus-Christ nous avons les prophéties qui sont des preuves solides et palpables » 2). En allant à Dieu, par Jésus-Christ, nous suivons une voie féconde en leçons morales. « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère » 3). Jésus-Christ fait naître en nous des sentiments proportionnés à notre double état. En le voyant, nous jugeons de la profondeur de notre bassesse par la grandeur du remède qu'il a fallu ; mais, puisqu'en la personne de

1) 2) Fr. 547.
3) Fr. 527.

Jésus, Dieu revient à nous et pardonne, nous sentons qu'il est possible de retourner à la grandeur première : l'humilité se tempère, en nous, de confiance ; l'espérance est contrepesée par la crainte.

Dans l'apologétique chrétienne, tout donc devra tendre au Médiateur. Il ne convient pas de passer par les préliminaires difficiles d'une métaphysique aride « qui ne se tourne pas à aimer ». Il faut prouver Jésus, Dieu de l'histoire et du cœur de l'homme. Aussi bien le déisme est fort éloigné de la religion chrétienne, et l'on peut dire qu'elle l'abhorre presque autant que l'athéisme. Ces doctrines philosophiques sont les deux raisons contraires entre lesquelles la religion de Jésus crucifié prend place, dans ce juste milieu où se trouvent le vrai et le bien.

Chapitre II. — L'explication et le remède.

§ 1. — *Le péché et la rédemption.*

Après l'étude des insuffisances de l'homme et des besoins qu'elles impliquent, Pascal fait chercher au libertin à demi converti, dans la révélation chrétienne l'explication des unes et la satisfaction des autres. *Quod ergo ignorantes, quæritis, religio annuntiat vobis.* Il lui met entre les mains la Bible. Ce livre que les Juifs entourent de leur respect, le plus ancien du monde, renferme la solution que nos tendances inassouvies

exigent. Nous y lisons que Dieu a créé l'homme, orné de la science et de la justice, il lui donne la félicité parfaite. Mais l'homme pèche et, en lui, toute l'humanité déchoit de cet état de bonheur. Voilà la raison de la dualité humaine. Il nous reste un vague instinct de notre élévation première : le cœur. Mais notre nature est viciée par la concupiscence, blessée dans ses facultés et jusque dans son essence. Elle est inférieure à la fin qui lui a été assignée. Elle est ce mélange monstrueux de grandeur et de bassesse, d'orgueil et de concupiscence, dont nous avons retrouvé l'antithèse jusque dans les moindres parcelles de notre être. Seul le christianisme a pénétré l'énigme humaine. Seul il l'explique.

La religion chrétienne vérifie ainsi plusieurs critères de la religion véritable. En prenant l'homme comme point de départ, l'induction nous mène à elle. Par un regard synthétique, les enseignements de la Genèse nous font mieux comprendre les données du problème qu'est l'homme, ils nous en fournissent la solution. Dans la Bible, nous trouvons ce que les philosophes, ni les autres religions n'avaient pu donner.

Autre preuve de la transcendance du christianisme : seul, il enseigne la morale qui satisfait l'instinct de vertu et de bonté qui est demeuré en nous. Il donne la vraie notion de l'Être divin que la conscience entrevoyait : il le présente

comme le Créateur qu'il nous faut adorer, comme la Fin que nous devons aimer. C'est l'application d'un nouveau critère de la vraie religion. « S'il y a un seul principe de tout, une seule fin de tout, tout par lui, tout pour lui. Il faut donc que la vraie religion nous enseigne à n'adorer que lui et à n'aimer que lui » 1). « La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer son Dieu. Cela est bien juste, et cependant aucune ne l'a ordonné ; la nôtre l'a fait » 2).

Si l'on continue la lecture de la Bible, on verra qu'elle ne nous abandonne pas au désespoir où la douloureuse histoire de la chute nous a plongés. Elle promet le relèvement. Jésus-Christ expiera pour nous et nous méritera la vie surnaturelle perdue par le péché.

De la Rédemption, Pascal étudie surtout les effets sur la nature déchue de l'homme : conformément à son génie, il saisit les aspects psychologiques du dogme.Par le salut du Christ, quelle résurrection se produira en nous ? Comment sortirons-nous de nos ruines vivantes ? Telle est la question qui surtout l'intéresse. Et même, la tendance morale de sa pensée fait qu'il particularise encore la question et se demande : Comment l'homme, enclin au mal, reviendra-t-il à la vertu? Comment sa tendance au bien, jusqu'à présent

1) Fr. 489.
2) Fr. 491.

impuissante, sera-t-elle satisfaite ? La considération de notre grandeur et de notre bassesse suscite en nous des sentiments contraires ; nous sommes déchirés, en sens opposés, par l'orgueil et par la concupiscence. Comment renaître à l'unité ?

Il ne peut être question de chasser l'un de ces deux excès, de monter jusqu'à Dieu, ou de se placer au même rang que les bêtes. Ces imaginations sont bonnes pour les philosophes. Faudra-t-il extirper à la fois la grandeur et la bassesse ? Ce suicide de la nature est non moins impossible. L'antinomie qui nous constitue sera ramenée à l'unité supérieure de la grâce. Les passions opposées seront non point chassées, mais remplacées ou mieux transfigurées en des vertus correspondantes. Le christianisme nous élèvera à Dieu, non par nature, mais par grâce : il nous inspirera l'espérance et l'amour ; il nous abaissera, non par nature, mais par pénitence, en nous donnant l'humilité et la crainte. Il tempérera l'une par l'autre ces vertus, de façon à rétablir l'équilibre entre les tendances, constamment en guerre, de notre nature. Il nous fait reconnaître que le don de Dieu est gratuit et sans mérite de notre part : il nous élève infiniment plus que ne le fait la nature, mais sans orgueil ; il nous abaisse infiniment plus, mais sans désespoir.

Aussi bien, pour rétablir en nous l'équilibre

des contraires, Dieu découvre en lui deux qualités dont les impressions diverses sur le cœur de l'homme se font un mutuel contrepoids. Pour guérir l'orgueil, il nous montre sa justice; pour chasser le désespoir, il nous parle de miséricorde. Le pécheur qui s'humilie et qui cherche se sait toujours capable de la grâce, le saint est persuadé qu'il la peut toujours perdre.

De même, « l'Ecriture a pourvu de passages pour consoler toutes les conditions, et pour intimider toutes les conditions ».

« La nature semble avoir fait la même chose par ses deux infinis naturels et moraux, car nous aurons toujours du dessus et du dessous, de plus habiles et de moins habiles, de plus élevés et de plus misérables, pour abaisser notre orgueil et relever notre abjection » 1).

Toutefois, l'équilibre de l'abaissement et de la grandeur se rompt en faveur de cette dernière. « L'espérance que les chrétiens ont de posséder un bien infini est mêlée de jouissance effective aussi bien que de crainte ; car ce n'est pas comme ceux qui espéreraient un royaume, dont ils n'auraient rien étant sujets ; mais ils espèrent la sainteté, l'exemption d'injustice, et ils en ont quelque chose »2).Et puis,s'il s'abaisse, le juste sera élevé.Il faut passer par la pénitence,

1) Fr. 532.
2) Fr. 540.

non pour y demeurer, mais pour aller à la gloire.

Ainsi la religion chrétienne chasse le dualisme de l'orgueil et de la concupiscence dont souffrait la volonté humaine, en y substituant des vertus qui se contrepèsent et s'unifient en définitive dans la sainteté parfaite et le bonheur. Mais elle guérit aussi l'intelligence : elle lui confère la foi. Il nous faut donc étudier la doctrine pascalienne sur la nature de l'acte de foi. Ensuite nous examinerons l'ordre de la grâce, dans les rapports qui l'unissent, non plus seulement aux puissances de l'homme, mais à l'ordre naturel, pris dans son ensemble.

§ 2. — *L'acte de foi.*

Sans doute la religion chrétienne ajoute une lumière à l'intelligence. Mais, par le don de foi, elle est loin de dissiper toutes nos ombres. La foi n'est, pour Pascal, qu'une clarté obscurcie : ainsi l'exigent et sa philosophie dualiste et son jansénisme. Il considère la foi comme un mélange de clarté et d'obscurité.

Cette doctrine sur la clarté et l'obscurité, qui revient fréquemment sous la plume de l'illustre apologiste,donne,selon lui,la réponse en bloc aux objections et aux chicanes de l'athée. Quelle est l'habituelle défense du libertin contre l'impétueuse agression de Pascal ? C'est que la religion

n'est pas certaine et, partant, qu'il n'est point obligé de l'accepter. Le surprenant dialecticien ne s'arrête pas à résoudre la difficulté,en mettant en valeur la force démonstrative des preuves du christianisme; il tire de l'objection même la victoire. Lorsque vous arguez des obscurités de la religion,s'écrie-t-il,vous reconnaissez ce qu'elle enseigne. Elle nous apprend qu'il y a un Dieu, et que nous en sommes devenus incapables. Elle consiste en ces deux vérités. Ne voyant que l'une des deux, vous croyez y trouver le droit de nier l'autre. La religion unit les deux raisons contraires entre lesquelles la contradiction n'existe point. Invoquer nos incertitudes sur Dieu, c'est s'en prendre au déisme, dont la religion de Jésus crucifié est absolument distincte. Si le christianisme consistait dans le dogme unique de l'existence de Dieu, il serait permis d'objecter que si Dieu existe, il doit être la fin de l'univers et que, par suite, tout dans le monde doit concourir à le prouver. Mais puisque la religion chrétienne nous enseigne, en même temps que l'existence d'un Être infini auquel vont, comme à leur fin, toutes nos tendances, notre incapacité de parvenir jusqu'à lui, on ne la combat point en parlant de nos obscurités sur Dieu, on admet une des deux vérités sur lesquelles elle repose. « Reconnaissez donc la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans le peu de

lumière que nous en avons, dans l'indifférence que nous avons de la connaître » 1).

De quelle nature sont les ombres qui entourent la foi ? Du point de vue de la seule raison, la certitude du christianisme n'est ni plus grande, ni moindre que celle des connaissances d'ordre naturel : on voit trop pour nier, trop peu pour assurer avec une pleine certitude.

« Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants. Mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire... Mais l'évidence est telle, qu'elle surpasse, ou égale, pour le moins, l'évidence du contraire » 2). « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine » 3). Aussi bien, la raison qui nous démontre la religion est si faible, et les réalités proposées à notre croyance sont incompréhensibles : de nous-mêmes, nous ne pouvons dire si elles sont ou non.

Il suit de là que la raison, en vertu des clartés qu'elle découvre sur l'objet de la foi, condamne l'incrédule : si elle ne le contraint pas à l'adhésion, elle lui interdit de rejeter la religion, comme il le fait. « Il n'est pas certain qu'elle soit, mais

1) Fr. 565.
2) Fr. 564.
3) Fr. 234.

qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas ? » 1). D'un autre côté, ce ne sont point des certitudes intellectuelles qui amènent à croire. La faculté qui, dans l'acte de foi, prononce en dernier ressort, c'est le cœur : par lui nous adhérons au bien, lorsqu'il nous est manifesté. Et ce ne sont pas les objections rationnelles qui éloignent l'incroyant de la religion, mais en réalité ce qu'il a dans le cœur, ses passions, sa concupiscence. Ainsi la foi est le mouvement de l'âme qui, sous la motion toute puissante de la grâce, se donne à son objet. Aux demi-clartés de la raison, s'ajoutent les certitudes sourdes, sans éclat, mais profondes, du cœur. L'instinct décide, alors que l'intelligence nous laisserait hésitants. Mais si la croyance est le résultat d'une décision, il faut y reconnaître une intervention de la volonté, il s'y trouve un élément de liberté. Et dans ce sens, l'acte de foi constitue un *pari*. Les preuves de la raison dont la force démonstrative ne suffit pas, les raisons du cœur, qui n'entraînent pas la conviction totale, le croyant les renforce par un libre choix. Il se prononce dans le sens des probabilités de la raison et des intuitions du cœur 2).

1) Fr. 234.

2) On remarquera combien cette psychologie de la foi se rapproche de la théorie de la certitude de Ch. Renouvier. Pour le philosophe néo-criticiste aussi, l'intelligence

On le voit, le pari constitue une des doctrines fondamentales de l'*Apologie*. Mais nous n'entendons nullement le pari, tel qu'il se trouve développé dans un fragment célèbre, sorte de jeu de hasard où l'on opte pour Dieu, à croix ou pile, comme étant le parti le plus conforme à nos intérêts. Le pari, sous cette forme, n'a, dans le dessein de Pascal, qu'une importance accessoire. Il s'agit ici d'un choix en faveur de ce qui, sans nécessiter la conviction, est la plus grande vraisemblance et constitue notre plus grand bien 1).

seule est impuissante à donner une assurance entière. Pour chasser le doute, et amener la certitude, il faut un acte complexe de l'entendement, de la passion, et de la volonté libre (Voir notre étude : *Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier,* pp. 130 et seq.).

1) Nous distinguons donc le *pari*, application de la règle des partis à la question de l'existence de Dieu, et le *pari*, acte de libre choix mis à la base de la foi. L'un et l'autre sont dans la doctrine de Pascal (voyez Fr. 233 où il s'agit du *pari* pris dans le premier sens, et Fr. 694, où il est pris dans le second sens). Mais autant l'un a une importance restreinte dans l'Apologie, autant l'autre en constitue une des pièces maîtresses. Nous avons d'ailleurs déjà dit le sens que nous attribuons au célèbre fragment qui renferme le singulier jeu de hasard sur Dieu (Voir plus haut : *Le problème du plan,* pp. 61 et suiv.). Sous cette forme, le pari est une des passes préliminaires du duel entre Pascal et le libertin. De plus, le grand apologiste n'entendait nullement y convaincre la raison du libertin, de l'existence de Dieu, il voyait fort bien qu'il n'y avait point là une preuve rationnelle de cette vérité. Il ne cherchait qu'à faire reconnaître à l'athée qu'il lui était plus avantageux de parier pour Dieu. Mais ces considérations utilitaires ne pouvaient pas engendrer la certitude dans l'intelligence.

Il était même probable que le pari n'amènerait pas, du

Il reste à déterminer pourquoi Dieu nous accorde, sur l'objet de la croyance, des clartés intellectuelles si peu vives, pourquoi il y mêle constamment des ombres. Les lumières de la foi et ses obscurités sont proportionnées à notre nature déchue, faite de grandeur et de bassesse. Le péché qui explique la dualité de notre être, rend compte aussi de l'opposition de la clarté

coup, le libertin à la religion. Pascal s'en apercevait; aussi,ne pouvant obtenir la conversion de l'athée, voulait-il, en réalité, grâce au pari, l'amener à se pénétrer des preuves d'une religion si favorable à ses intérêts, et surtout amender ses mœurs, qui constituaient le grand, le réel obstacle à la foi.

En fait, ce fragment avait donc, dans l'Apologie et dans la pensée de Pascal, beaucoup moins d'importance qu'on ne l'a généralement cru. S'il est si célèbre, si tant de commentateurs se sont évertués à en faire l'étude et la critique, ne faut-il pas en voir la raison dans l'apparente rigueur qu'il offre et, aussi, dans son étrangeté même ?

Port-Royal avait mis en tête de ce fragment un Avis remarquable, qui confirme l'interprétation que nous en proposons.

« *Presque tout ce qui est contenu dans ce chapitre*, écrivent les « Messieurs », *ne regarde que certaines sortes de personnes qui n'étant pas convaincues des preuves de la Religion, et encore moins des raisons des athées, demeurent en un état de suspension entre la foi et l'infidélité. L'auteur prétend seulement leur montrer par leurs propres principes, et par les simples lumières de la raison, qu'ils doivent juger qu'il leur est avantageux de croire, et que ce serait le parti qu'ils devraient prendre, si ce choix dépendait de leur volonté. D'où il s'ensuit qu'au moins en attendant qu'ils aient trouvé la lumière nécessaire pour se convaincre de la vérité, ils doivent faire tout ce qui les y peut disposer, et se dégager de tous les empêchements, qui les détournent de cette foi, qui sont principalement les passions et les vains amusements* » (*Pensées de M. Pascal*, chap. VII).

et des ombres dans la foi. Le péché a plongé dans les ténèbres, non seulement notre intelligence, mais l'univers entier, y effaçant presque l'empreinte laissée par la main créatrice. Mais Dieu nous accorde une grâce suprême : la vie restaurée dans le Christ. En vertu de notre primitive nature, nous pouvons toujours être rendus capables de la grâce. Quand Dieu nous offre le relèvement, il s'adresse à la volonté, laissant la raison dans sa faiblesse. Il parle au cœur moins atteint par le péché. Il s'efforce d'obtenir ainsi le libre consentement à la foi. Dans la religion, il couvre d'ombres les clartés, de façon à se montrer à ceux qui le cherchent dans l'humilité de leur cœur, et à se cacher aux superbes qui le tentent. La charité que donne la grâce du Christ éclaire les uns et dissipe les obscurités. Chez les autres, la concupiscence d'Adam épaissit les ombres et voile les clartés révélées. « Tout tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'Ecriture ; car ils les honorent à cause des clartés divines. Et tout tourne en mal pour les autres, jusqu'aux clartés ; car ils les blasphèment, à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas » 1). Renversement du pour au contre : ici la clarté jaillit des ténèbres, là les lumières engendrent l'obscurcissement !

1) Fr. 575.

Après la chute, le monde subsiste donc, non pour manifester la gloire de Dieu, mais pour lui permettre d'exercer sa miséricorde ou sa justice. Il est faux de dire que la fin du monde soit Dieu, l'univers ne subsiste que pour Jésus-Christ.

Le mélange de clarté et d'obscurité est d'une admirable utilité pour réconforter les errants que tente le désespoir et pour mettre dans l'humilité les croyants qui seraient poussés à l'orgueil : ainsi naissent, dans les âmes diversement disposées, des sentiments qui se contrepèsent.

§ 3. — *Les trois ordres.*

La grâce est une réalité qui s'ajoute à la nature. Il y a ainsi trois mondes superposés : le monde corporel qui n'est que quantité : nombre, espace, mouvement et temps, il se trouve divisé par les deux infinis mathématiques de grandeur et de petitesse ; le monde de l'âme, dont l'essence est la pensée, où règne le dualisme de la noblesse et de la misère. A ces deux ordres naturels se superpose l'ordre de la charité. Ici, nouvelle antithèse, de l'abjection et de l'espérance, de la clarté et de l'obscurité ; mais elle s'équilibre en cette vie, elle s'unifie dans les joies de l'amour, préfigurant la fusion de nos tendances, dans la gloire, au sein de la simplicité parfaite.

Ces trois ordres, au sein desquels règne une antinomie constante, sont opposés les uns aux

autres. De l'un à l'autre, c'est un continuel renversement du pour au contre. Il n'y a point entre eux de commune mesure, ils sont séparés par la distance qu'il y a entre le fini et l'infini. « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela, et soi ; et les corps, rien. »

« Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. »

« De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée: cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité: cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel » 1).

Malgré leur opposition, les ordres des corps, de l'esprit et de la grâce sont l'image l'un de l'autre. Notre situation physique entre l'infini actuel et le néant figure l'état de notre intelligence infiniment distante des principes et de la fin des choses. Les deux infinis mathématiques se retrouvent dans l'ordre moral : la vertu se trouve à l'impalpable limite des deux extrêmes ; on découvre toujours plus et moins heureux que soi.

1) Fr. 793.

Rien ne ressemble tant à la charité que la concupiscence. De part et d'autre, on cherche son bien, encore qu'on le place dans des objets diamétralement opposés. Il s'ensuit que l'amour des plaisirs charnels, qui appartient à l'ordre des corps, peut servir à figurer le désir des choses de l'âme et de la charité. La nature est l'image de la grâce, et la grâce, de la gloire.

Ainsi un rapport de ressemblance unit les trois mondes antithétiques, des corps, des esprits et de la grâce. Cette théorie sur les trois ordres donne à la doctrine pascalienne une physionomie extrêmement caractéristique. Le monde se présente ainsi comme une incessante contradiction. A quelque réalité que nous nous arrêtions, dans chaque ordre, ce sont des antinomies internes. D'un ordre à l'autre, nouvelle opposition. Mais l'intuition secondée par la grâce unifie ces contraires, relie ces domaines séparés, et se servant comme d'autant d'échelons des ressemblances qui les unissent, elle les parcourt, elle les traverse pour se perdre dans l'unité de l'Infini vivant. Voilà toute la doctrine de Pascal 1). Ne semble-t-il pas que, malgré d'importantes différences, nous ne soyons pas trop éloigné de la théorie kantienne des anti-

1) Notons, en passant, qu'il rattache aux trois ordres, sa distinction, reprise de saint Jean, des trois concupiscences (Voir p. 195). Dans l'ordre de la matière ou de la chair,

nomies et du primat de la raison pratique ? Ne songe-t-on pas aussi — sans négliger la profonde opposition des deux philosophies — à la triade hégélienne de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse ?

L'idée génératrice de la théorie des ordres superposés, mais figuratifs les uns des autres, nous semble se trouver dans les principes posés et appliqués par Pascal dans ses traités mathématiques.

Il y a, dit-il, des ordres de grandeurs hétérogènes. « Ainsi, par exemple, une somme de lignes n'augmente pas plus par l'addition d'une somme de points, qu'une somme de surfaces n'augmente pas l'addition d'une somme de lignes ou une somme de solides par l'addition d'une somme de surfaces. »

Le fini n'existe pas en comparaison de l'infini et ne l'augmente pas en s'y ajoutant. Il est interdit de comparer l'infiniment petit et l'infiniment grand. Certains esprits, peu géomètres, trouvent impossible de « concevoir qu'un espace ait une infinité de divisibles, vu qu'on les parcourt en si peu de temps »... La difficulté qui les arrête vient de ce qu'ils comparent des grandeurs

règne la *libido sentiendi ;* dans l'ordre des esprits, la *libido sciendi*, dans l'ordre de la sagesse ou de la volonté, la *libido excellendi*, l'orgueil du sage qui s'attribue à soi-même, sans la rapporter à Dieu, sa perfection morale.

d'ordres différents. Il faut plutôt « qu'ils comparent l'espace entier avec le temps entier, et les infinis divisibles de l'espace avec les infinis instants de ce temps ; et ainsi ils trouveront que l'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instants, et un petit espace en un petit temps ; en quoi il n'y a plus la disproportion qui les avait étonnés » 1).

Pourtant, on se tromperait à supprimer toute relation entre les divers ordres quantitatifs. Une grandeur finie est divisible sans fin en ses éléments : or cette multitude infinie implique les mêmes rapports que les quantités finies d'où elle naît. D'autre part, l'infiniment petit renferme autant de parties que l'infiniment grand : les parties sont proportionnées à l'ordre de grandeur auquel elles appartiennent. Ainsi il y a des ordres quantitatifs, hiérarchiquement superposés : l'ordre inférieur s'anéantit en comparaison de l'ordre supérieur. On ne peut les additionner, et cependant on peut raisonner, par analogie, de l'un à l'autre.

Cette théorie mathématique sur les divers ordres de grandeurs, étendue aux autres domaines de l'ordre réel, semble bien avoir constitué la doctrine pascalienne des trois ordres.

1) *De l'esprit géométrique,* p. 179.

Chapitre III. — Les preuves extrinsèques de la solution.

§ 1. — *Les miracles.*

Les fragments relatifs aux preuves historiques du christianisme constituent la partie de l'Apologie la plus éloignée de l'état d'achèvement. Nous possédons cependant sur ce sujet des indications intéressantes : elles sont une application et une extension de la doctrine générale de Pascal.

Les miracles sont le fondement de la foi dans l'ordre des corps, la grâce l'est dans le monde des esprits. Car la foi vient de l'homme entier, corps et âme, automate et liberté. Les miracles sont la figure matérielle de l'opération de la grâce dans les cœurs.

On retrouve ici la psychologie dualiste de Pascal, reprise de Descartes, la distinction des trois ordres, le lien figuratif qui les unit. On voit aussi comment cette relation cachée qui les joint permet l'ascension du cœur, du monde corporel, en passant par l'ordre des esprits, jusqu'à la vie de la grâce.

§ 2. — *Les figuratifs.*

Les événements et les personnages, le culte et même la plupart des préceptes de l'Ancien Testament sont l'image du Christ et de la religion chrétienne. S'inspirant de saint Augustin,

Pascal écrit : « Adam *forma futuri.* Les six jours pour former l'un, les six âges pour former l'autre ; les six jours que Moïse représente pour la formation d'Adam, ne sont que la peinture des six âges pour former Jésus-Christ et l'Eglise. Si Adam n'eût point péché, et que Jésus-Christ ne fût point venu, il n'y eût eu qu'une seule alliance, qu'un seul âge des hommes, et la création eût été représentée comme faite en un seul temps » 1).

Dans l'interprétation figurative des Écritures, il recommande sans doute de se garder de deux excès : de se laisser arrêter au sens matériel, comme les Juifs qui ne comprenaient que les plaisirs de la chair, ou de voir des figures partout, de négliger le sens évident du texte, et de s'adonner à des interprétations aussi extravagantes que celles des Apocalyptiques et des Millénaires. Il semble bien, cependant, qu'il ne s'est pas assez gardé lui-même de ce dernier défaut, de « prendre tout spirituellement » 2). Pour lui, l'Ancien Testament est un chiffre. « Tout ce qui ne va point à la charité est figure. »

« L'unique objet de l'Écriture est la charité. »

« Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure » 3).

Il serait indigne de Dieu d'avoir visé autre chose que le grand précepte de l'amour. Il ne

1) Fr. 656.
2) Fr. 648.
3) Fr. 670.

pouvait attacher d'importance aux biens matériels, si ce n'est en tant qu'ils constituent l'image de la charité. Cette exégèse idéaliste, qui ne se doute pas du réalisme de l'histoire, s'inspire de la doctrine janséniste sur la corruption radicale de toute chair par la concupiscence et sur l'exclusive dignité des biens de la charité.

Comment les félicités charnelles, la promesse d'une terre grasse, la domination terrestre du peuple juif, dont il est parlé, en apparence, dans l'Ancien Testament, comment ces biens matériels sont-ils susceptibles de figurer les vrais biens du cœur ? La théorie des trois mondes superposés, qui, dans l'ordre ascendant, sont l'image l'un de l'autre répond encore à cette question, « car la nature est une image de la grâce... » 1). « Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'y est si contraire. Ainsi les Juifs, pleins des biens qui flattaient leur cupidité, étaient très conformes aux chrétiens et très contraires. Et par ce moyen, ils avaient les deux qualités qu'il fallait qu'ils eussent, d'être très conformes au Messie pour le figurer, et très contraires pour n'être pas témoins suspects » 2).

Dieu poursuivait encore un autre but en cachant ainsi sa promesse spirituelle sous le

1) Fr. 675.
2) Fr. 663.

voile trompeur de biens terrestres qu'il laissait espérer aux Juifs. Il avait dessein d'aveugler à la fois les Israélites charnels et d'éclairer les vrais croyants qui se tournaient vers le cœur. Dieu a mélangé, même dans ses promesses, même dans les preuves de la religion, les ombres et la lumière. Or, une théorie pascalienne, qui sent son Port-Royal, est que dans toute religion il y a deux catégories de croyants : les uns ne pensent qu'à satisfaire la concupiscence, les autres s'attachent à l'unique nécessaire. Dans l'Ancien Testament, on peut distinguer les Juifs proches des païens, qui rêvent un roi temporel, et les enfants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les adorateurs en esprit et en vérité, pour qui les vrais ennemis sont leurs passions, et le Messie, Celui qui les libérera du joug de la chair. De même, dans la Nouvelle Alliance, il y a les chrétiens qui oublient le grand commandement de la charité, et ceux qui en vivent. Nul doute qu'aux yeux de Pascal, les Jésuites fussent de la première catégorie, celle des « réprouvés », et les disciples de Saint-Cyran, les principaux représentants de la petite troupe des « élus ». Grâce aux figures de la Bible, les charnels et les spirituels, les faux et les vrais croyants trouvent, les uns et les autres, ce qu'ils cherchent. Ce mélange de clarté et d'obscurité arrête les uns aux biens temporels dont la promesse apparente recouvre

les félicités de l'esprit ; les autres soulèvent le voile et parviennent à la signification véritable de la parole divine. Et, qu'on le remarque bien, cette obscurité des figuratifs subsiste encore aujourd'hui : ils sont aussi difficilement intelligibles à ceux qui ne cherchent pas Dieu de tout leur cœur, qu'aux charnels de l'Ancienne Loi. « Le voile qui est sur ces livres pour les Juifs, y est aussi pour les mauvais chrétiens, et pour tous ceux qui ne se haïssent pas eux-mêmes. »

« Mais qu'on est bien disposé à les entendre et à connaître Jésus-Christ, quand on se hait véritablement soi-même ! » 1)

Les écrits de l'Ancien Testament constituent une énigme: pour les comprendre, il faut une clef; pour les lire, un chiffre est nécessaire. Chacun prend, en guise de chiffre, ce qui se trouve dans son cœur. Les uns interprètent l'Ecriture dans un sens favorable à leurs passions ; les autres seuls arrivent à la vérité par la charité : ils parviennent au sens obscur qui caractérise la parole du Dieu caché.

Pascal trouve, dans la théorie des deux catégories de croyants, un moyen facile de mettre en valeur un des arguments qu'eût renfermés l'Apologie : la perpétuité de la religion chrétienne. Les *vrais* Israélites et les *vrais* chrétiens possèdent une croyance identique. « Ainsi les Juifs

1) Fr. 676.

avaient des miracles, des prophéties qu'ils voyaient accomplir ; et la doctrine de leur loi était de n'adorer et de n'aimer qu'un Dieu ; elle était aussi perpétuelle. Ainsi elle avait toutes les marques de la vraie religion ; aussi elle l'était. Mais il faut distinguer la doctrine des Juifs d'avec la doctrine de la loi des Juifs. Or la doctrine des Juifs n'était pas vraie quoiqu'elle eût les miracles, les prophéties et la perpétuité, parce qu'elle n'avait pas cet autre point de n'adorer et de n'aimer que Dieu » 1).

§ 3. — *Les prophéties.*

Les prophéties étaient, pour Pascal, l'argument le plus important. Elles font la preuve des deux Testaments à la fois. « Pour prouver tout d'un coup les deux, écrit-il, il ne faut que voir si les prophéties de l'un sont accomplies en l'autre » 2).

Le principe d'interprétation des prophéties est le même que pour les figuratifs. Mélangées de clarté et d'obscurité, les prophéties peuvent s'interpréter en deux sens : elles aveuglent et endurcissent les pécheurs, elles éclairent l'esprit des vrais disciples.

Dans l'obscurité des prophéties, une des plus vives clartés était, selon Pascal, la prophétie de Daniel sur les soixante-dix semaines d'années

1) Fr. 675.
2) Fr. 642.

et les royaumes qui devaient se succéder jusqu'au Messie. Par là, si l'Ecriture annonçait obscurément la *manière* dont il viendrait sur terre, le *moment* de sa venue était clairement prédit.

§ 4. — *Jésus-Christ.*

Notre histoire se résume en trois événements : la grandeur première, la déchéance, le relèvement. Ils nous sont enseignés dans la personne de Jésus-Christ, qui est le Réparateur.

Dans notre nature, on n'aperçoit que les extrêmes de la grandeur et de la misère. Hauteur de la fin, impuissance des facultés ; noblesse de l'idéal, insuffisance des actes ; nous ne parvenons pas à réaliser ce que nous sommes. Le dualisme et la contrariété qui constituent notre essence se retrouvent, portés à l'infini, en la personne de Jésus-Christ, dans l'union merveilleuse de l'homme, cette fange, et de la Perfection vivante, Dieu. Jésus-Christ est le Dieu des hommes. Bien qu'il soit Dieu, il est près de nous.

Il est la synthèse de la doctrine du salut, la seule doctrine qui nous intéresse vraiment. En Lui, se produit le juste contrepoids des enseignements qui résolvent le problème de notre nature et de notre destinée. Il nous apprend à la fois la noblesse de nos origines, la profondeur de notre abaissement, la prodigieuse miséricorde de la réparation. Il nous enseigne comment le dua-

lisme de la grandeur et de la misère, porté aux extrêmes, s'équilibre, pour se fondre enfin dans une suprême beauté morale.

Car la personne de Jésus-Christ n'est pas seulement un enseignement doctrinal pour l'intelligence ; il nous vient d'elle un réconfort pour la volonté malade. L'Incarnation montre à l'homme la grandeur de sa déchéance par la grandeur du remède qu'il a fallu pour le relever. Et par là, tout en chassant la concupiscence, tout en secouant la paresse et en prévenant le découragement, elle humilie la superbe. « Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil et sous lequel on s'abaisse sans désespoir » 1). Par là aussi, en nous rappelant dans sa personne, notre misère et le salut qu'il nous apporte, il fait plus que chasser les deux vices opposés, il les remplace par des vertus contraires d'espérance et d'humilité. « Avec combien peu d'orgueil un chrétien se croit-il uni à Dieu ! Avec combien peu d'abjection s'égale-t-il aux vers de la terre ! » 2). Et même de ce subtil alliage qu'il fait des parties opposées de notre être, Jésus veut faire sortir, en définitive, le triomphe de la grandeur, de la grâce et du bonheur. Jésus-Christ est un Dieu qui se fait aimer. Il « fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien ; que tout son

1) Fr. 528.
2) Fr. 538.

repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer » 1). C'est le Dieu qui nous parle, loin du bruit des vaines conversations, loin des logomachies des philosophes, loin des inutiles recherches, dans l'humilité du cœur, dans l'intime de l'âme. A celui qui souffre, qui s'inquiète, qui doute de son repentir, qui n'est pas assuré de sa résistance dans le combat chrétien, il murmure : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé ».

« Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. »

« C'est me tenter plus que t'éprouver, que de penser si tu ferais bien telle ou telle chose absente : je la ferai en toi si elle arrive. »

« Laisse-toi conduire à mes règles, vois comme j'ai bien conduit la Vierge et les Saints qui m'ont laissé agir en eux. »

« Le Père aime tout ce que je fais. »

« Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité sans que tu donnes des larmes ? »

« C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point, et prie avec confiance comme pour moi »...

« Je te suis plus ami que tel et tel ; car j'ai fait pour toi plus qu'eux, ils ne souffriraient pas ce que j'ai souffert de toi et ne mourraient pas pour toi dans le temps de tes infidélités et de tes

1) Fr. 544.

cruautés, comme j'ai fait et comme je suis prêt à faire et fais dans mes élus et au Saint-Sacrement »...

« Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures... » 1)

Dans le Rédempteur nous ne trouvons pas seulement une explication de notre nature énigmatique, et un résumé de l'histoire de l'humanité, mais même la réponse à toutes les questions : il résout les grands problèmes sur Dieu, sur la vie, la destinée, la mort. Et ainsi se vérifie pleinement le critère de la vraie religion. Non seulement le cœur humain et l'histoire la démontrent, mais ses enseignements sont une explication synthétique qui rayonne sur l'homme, sur le cours des événements et sur l'univers.

Par Jésus-Christ, on comprend que le monde subsiste après le péché, pour permettre à Dieu d'exercer sa miséricorde ou sa justice.

Sa personne, qui nous rappelle notre chute et notre rédemption, où Dieu se dérobe sous un profond abaissement, nous fait saisir pourquoi le monde laisse seulement entrevoir un Dieu caché, pourquoi la foi du chrétien n'est qu'un mélange de lumières et d'ombres.

Jésus-Christ est la clef de l'histoire du monde. Les rois et les empires se sont succédé, conformément au dessein de Dieu, réalisant les pro-

1) Fr. 553.

phéties messianiques. « Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi Darius et Cyrus, les Romains, Pompée et Hérode agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Evangile ! » 1)

Jésus-Christ est le centre des deux Testaments qui le regardent, « l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle » 2).

Il se trouve au sommet de l'univers, au degré suprême de la hiérarchie des trois ordres des corps, des esprits et de la charité. Le monde physique a son ordre de grandeur : les riches et les puissants, les rois le constituent. Dans le monde de l'intelligence, les savants sont rois : Archimède a l'empire. Mais dans l'ordre de la charité, Jésus brille aux yeux du cœur qui contemplent les vrais biens.

De même que les trois mondes sont éloignés l'un de l'autre par des distances interminables, ainsi les grands de chaque ordre l'emportent infiniment sur ceux de l'ordre inférieur. Il n'y a point entre eux de mesure commune. L'unité ajoutée à l'infini n'en change pas la nature ; les grandeurs de la chair jointes à la puissance intellectuelle ne l'augmentent pas ; la force de l'esprit s'unissant à la sainteté, n'en accroît pas les perfections surnaturelles. « Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre

1) Fr. p. 701.
2) Fr. p. 740.

et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles, où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus non des yeux, mais des esprits, c'est assez. »

« Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps ni des esprits curieux : Dieu leur suffit. »

« Archimède, sans éclat, serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Oh ! qu'il a éclaté aux esprits ! »

« Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné, mais il a été humble, patient, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh ! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur qui voient la sagesse. »

« Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoi qu'il le fût. »

« Il eût été inutile à Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi ; mais il y est bien venu avec l'éclat de son ordre » 1).

1) Fr. 793.

Jésus-Christ est le véritable Dieu des hommes : il est le Dieu de la conscience humaine, de l'histoire et de l'univers. En lui se retrouve la doctrine de la morale et du salut, dépouillée de ses formes abstraites, incarnée dans une chair divine, animée de la vie de l'âme du Christ et de la vie de Dieu. Jésus-Christ est la solution vivante du problème de l'homme.

§ 5. — *Le chrétien.*

Suivant la marche de l'histoire de la religion révélée, Pascal eût étudié la diffusion de la Bonne Nouvelle par les apôtres. Il eût mis en valeur les caractères de l'Eglise, cette société unique qui se dirige par des lois de justice, d'où la force est exclue. Il eût, enfin, donné une preuve toujours actuelle, toujours neuve, puisqu'elle consiste dans le miracle qu'est une âme vraiment chrétienne. Ainsi se fermait le cycle de sa démonstration : celle-ci, partie en quête d'une explication et d'un secours aux insuffisances de la nature, les découvrait dans les doctrines que contiennent les Livres saints du peuple juif et des chrétiens, et dans l'enseignement qui se dégage de la personne divine du Médiateur. Il restait à faire retour à la nature humaine, à montrer l'efficace de la solution chrétienne dans l'âme d'un vrai disciple de Jésus-Christ. Ce cercle que parcourt l'apologétique de Pascal montre encore, combien la religion se présente à lui, non comme une dog-

matique abstraite, mais comme une solution pratique des problèmes qui se dégagent de notre être même et qui intéressent notre vie et notre bonheur.

Dans le chrétien, de nouvelles antinomies se trouvent résolues. L'homme qui se pique d'honnêteté naturelle, l'homme du monde qui se sacrifie aux usages et aux commodités d'autrui, est obligé de se comprimer, de se vaincre; il souffre de la contrainte qu'il s'impose pour effacer son moi devant celui des autres, pour triompher de cet égoïsme essentiel que les usages recouvrent, sans le détruire jamais. « Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme *aimable* et *heureux* tout ensemble. Dans l'honnêteté, on ne peut être aimable et heureux ensemble » 1). Le christianisme résout la contrariété de la vertu et du bonheur.

Point de sentiments excessifs, dans le vrai fidèle du Christ. Il reçoit la vie et la mort, les biens et les maux, en compensant les uns par la pensée ou par l'attente des autres. Il connaît ainsi la vraie joie. D'ailleurs, des tendances opposées de sa nature, des aspirations en lutte, l'unification se fait dans une félicité qui n'est que l'anticipation des joies futures.

1) Fr. 542.

La philosophie de Pascal.

I.

Lorsque nous parlons de la philosophie de Pascal, nous entendons par là l'étude sur l'homme, dont il fait les prémisses de sa démonstration apologétique, nous avons en vue ce système dualiste qu'il donne à considérer à l'athée, dans la psychologie et dans l'histoire, indépendamment des lumières supérieures que la grâce confère. Aussi bien, l'on peut vouloir dire autre chose, en parlant de la philosophie de Pascal. On peut penser à une transposition, dans l'ordre de la spéculation philosophique, de la doctrine entière de l'Apologie, en y comprenant les préliminaires psychologiques dont elle part et les vérités révélées auxquelles elle aboutit. En enlevant ainsi tout caractère surnaturel au dogme auquel Pascal s'efforce de faire adhérer le libertin, en transformant sa théologie en une philosophie, on en arrive, comme M. H. Berr 1), à

1) H. Berr, *Pascal et sa place dans l'histoire des idées.* Revue de synthèse historique, octobre 1900.

voir dans les *Pensées* le germe d'une philosophie du sentiment et de la primauté de la raison pratique, d'un optimisme et d'un naturalisme fondés sur le sentiment.

Faut-il dire que cette manière d'interpréter la pensée de Pascal n'est guère fort exacte? En un certain sens, toutefois, elle peut être légitime. Nous croyons être plus fidèle à la pensée du grand apologiste, la suivre de plus près, serrer aussi plus étroitement la vérité historique, en distinguant dans l'Apologie le système de philosophie et la doctrine théologique qu'elle renferme. Ne craignons pas, non plus, de reconnaître aux dogmes qui s'y trouvent contenus leur caractère révélé : plus fidèle à Pascal, nous respecterons aussi la vérité chrétienne.

La philosophie de Pascal, entendue dans le sens que nous venons de déterminer, est une doctrine des antinomies et du primat du cœur.

C'est le dualisme des deux infinis de grandeur et de petitesse, des premiers principes et de leurs corollaires lointains, de l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse. La vérité se définit : le point de conciliation de deux erreurs extrêmes et la délimitation de deux jugements absolus ; la vertu : l'intermédiaire entre deux vices contraires. Nous sommes divisés par l'opposition de notre tendance au vrai, au bien, à la justice sociale, au bonheur et de notre impuissance à atteindre ces objets vers lesquels va

notre élan. La considération de la grandeur de notre nature ou de sa bassesse nous précipite dans l'orgueil ou dans le désespoir, et fait naître les sectes philosophiques, opposées en couples irréconciliables.

A ces antinomies qui se produisent, pour ainsi parler, dans le sens horizontal, s'en joignent d'autres, superposées verticalement : les trois ordres des corps, de l'esprit et de la charité ; les cinq ordres de connaisseurs, et tous les autres *renversements du pour au contre*, que le génie antithétique de Pascal aperçoit dans l'univers.

La réalité s'offre donc à lui sous un aspect dichotomique. A travers ces mêmes formes intellectuelles, il considère le dogme chrétien ou du moins la théologie janséniste. L'orthodoxie, pour lui, se trouve entre deux propositions hérétiques ; dans la foi, la clarté est voilée sous les obscurités ; la vertu chrétienne naît du contrepoids de l'espérance et de la crainte ; dans le christianisme, comme dans toute religion, les croyants se divisent en deux catégories ; la vraie religion se résume dans la chute et dans la rédemption, en Adam et en Jésus-Christ. Le Messie, Dieu et homme, est, à la fois, grandeur et abaissement.

Une seule puissance permettra de résoudre ces antinomies profondes et de franchir les oppositions qui s'échelonnent du monde matériel jusqu'à l'ordre de la charité : le cœur, secondé et

surélevé par l'action de la grâce. Mais la grâce réparatrice est inspiration, élan, elle est plutôt amour que lumière. Pascal modèle encore une fois sa dogmatique à l'image de sa philosophie.

Cette philosophie des antinomies et du cœur, que nous apercevons dans les *Pensées*, d'autres, avant nous, l'avaient déjà signalée. Vinet faisait observer que, pour l'illustre écrivain, « l'homme est... plein d'antithèses et de contrariétés » 1). Il voyait dans sa pensée une « doctrine des *deux contraires*, doctrine pleine de mystère et de lumière, qui se réduit à cette proposition : que la vie, que toute vie, est la combinaison de deux éléments opposés, et même contradictoires pour notre faiblesse, et que, hors de cette combinaison, la vie ou la *vérité substantielle* nous échappe absolument... Il comprit, il fit concevoir que ce n'était pas dans la tête, mais dans le cœur de l'homme, que les parties belligérantes pouvaient se donner rendez-vous pour traiter de la paix » 2). Nous avons déjà cité cette phrase heureuse d'Ed. Droz : « Là où l'on a vu dans les *Pensées* les contradictions d'un système, il faut voir un système de contradictions ». Et il ajoute : « La doctrine des contraires explique tout dans Pascal, parce qu'elle explique tout dans l'homme, et que l'introduction de l'Apologie

1) A. Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, p. 22.
2) *Ibid.*, p. 192.

n'est qu'un fidèle portrait de l'homme » 1). D'autres critiques furent non moins clairvoyants. L'abbé Guthlin 2), F. Rauh 3), Ad. Hatzfeld 4), L. Brunschvicg 5) ont également vu dans la philosophie pascalienne, une doctrine des antinomies. Notre ambition a consisté simplement à mettre en lumière toutes les oppositions que l'illustre penseur découvre dans l'univers matériel, dans l'homme, dans les systèmes philosophiques, dans la religion même, à faire voir, en même temps que la particulière importance de cet aspect de sa pensée, l'unité profonde qu'elle possède.

Aussi bien, envisagée sous cet aspect, l'Apologie apparaît marquée de caractères saillants qu'il importe de souligner. Et parmi ceux-ci, l'un des plus accentués est sa rigueur géométrique. Dans ces dernières années, on a rapproché, maintes fois, les *Pensées* des théories de la certitude communément reçues dans la philosophie contemporaine. On les a interprétées en fonction

1) Ed. Droz, *Étude sur le scepticisme de Pascal*, pp. 176-177. Paris, Alcan, 1886.
2) A. Guthlin, *Les Pensées de Pascal.* Introduction : *Essai sur l'Apologétique de Pascal.*
3) F. Rauh, *La philosophie de Pascal.* Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1892.
4) Ad. Hatzfeld, *Pascal* (Les Grands Philosophes). Paris, Alcan, 1901.
5) L. Brunschvicg, *Blaise Pascal, Pensées* (Les Grands Ecrivains de la France). Introduction, tome I. Paris, Hachette, 1904.

du volontarisme et de la doctrine du primat de la raison pratique et de l'action. Dirons-nous que ces rapprochements ne sont pas légitimes? Non point. Ils ont un fondement réel. Mais il faut savoir garder la mesure exacte. S'attachant, d'une manière exclusive dans les *Pensées*, à la théorie du cœur, on a été amené à laisser dans l'ombre l'aspect déductif de la philosophie qu'elles contiennent. Or, nous croyons avoir relevé, à travers les fragments épars laissés par le grand géomètre, une suite logique, une puissante continuité, reliant toutes les doctrines, les rattachant à un même principe : le dualisme universel.

Un autre caractère de cette philosophie, c'est le sens qu'elle révèle, chez son génial auteur, de la complexité des choses. Pascal n'est pas l'homme d'une seule vue, le penseur *einseitig*, qui ne saisit qu'une face du réel. Dès qu'il a relevé dans un être une qualité, il cherche à y découvrir les aspects complémentaires. S'il se sent touché par la vérité d'une doctrine, il s'efforce de faire leur part aux théories opposées. En étudiant les procédés logiques qu'il mit en œuvre dans ses découvertes hydrostatiques, nous avons déjà eu l'occasion de signaler ce caractère de son intelligence si complète 1). Nous le retrou-

1) Voir l'étude : *La méthode de Pascal en physique*, pp. 14, 21, 22, 56, 57.

vons ici, développé encore, appliqué à l'ordre des choses morales, et à l'étude synthétique de l'homme et de l'univers.

Le sens de la diversité, si remarquable chez Pascal, n'est autre chose qu'une forme de son esprit de finesse. Et le cœur s'unit intimement, chez lui, à ses dons de géomètre, de façon à ne constituer avec ceux-ci qu'un seul tout. L'esprit de finesse et l'esprit de géométrie sont, chez Pascal, merveilleusement fondus. Ils ont, l'un et l'autre, acquis un développement unique, ils semblent poussés aux extrêmes, et néanmoins ils s'équilibrent et composent une harmonie. L'intuition, vive et passionnée, vole à son objet et l'étreint. La raison ne peut la suivre du même pas agile ; elle ne la perd jamais de vue. Sans doute, elle plante laborieusement les jalons de sa route, marquant les principes d'où elle part, les nombreux intermédiaires dont elle s'aide, le terme où son effort la doit conduire. Toutefois elle parcourt les chemins que le cœur lui a frayés, elle met ses pas pesants dans les vestiges légers qu'il a laissés de son passage.

Géométrie et finesse, voilà tout Pascal. Mais, loin que l'une nuise à l'autre ou même l'atténue, toutes deux suivent leur libre impulsion, en s'unissant dans un même élan.

II.

Quels sont, chez Pascal, les principes générateurs de la doctrine des contrariétés et de la théorie du cœur ? Nous avons vu déjà que les antinomies sont une extension au domaine de la psychologie, des deux infinis mathématiques de grandeur et de petitesse et de la théorie des ordres de grandeurs superposés et hétérogènes. De même, son dualisme cartésien et son jansénisme engendrent, dans l'Apologie, plusieurs corollaires dichotomiques. La théorie du cœur se comprend chez un esprit fin aussi pénétrant et chez un aussi ardent mystique. Cependant, il est possible de pénétrer plus loin encore. Dans l'âme même de Pascal nous croyons voir les raisons profondes de sa philosophie. Sa doctrine nous semble prédéterminée par la constitution de son intelligence et par les caractères de sa sensibilité.

Les nombreuses antinomies que Pascal relève pour en composer un système, se déduisent, comme nous l'avons vu, de quelques principes. Comment Pascal fut-il amené à faire sortir de ceux-ci toutes les conséquences qu'ils recélaient? C'est, répondra-t-on peut-être, que ses éminentes facultés géométriques sont ici intervenues. Sans doute,mais il faut y joindre une autre explication:

le caractère passionné de sa raison. A l'encontre de ce qui se passe chez beaucoup d'hommes, qui ont réalisé le divorce de l'esprit et du cœur, chez Pascal, les pensées ne demeurent pas dans un domaine transcendant, elles descendent dans l'intime de son âme et la pénètrent. Il est littéralement possédé par ses idées. Ce ne sont point là, pour lui, des hôtes d'un jour, qui viennent et s'en vont, sans laisser un long souvenir. Ses doctrines partagent sa vie et deviennent sa substance. L'on comprend donc que, dans cette intelligence fougueuse, pour qui connaître est aimer, des principes, vivement appréhendés, soient féconds et mettent au jour leur contenu implicite. La théorie des antinomies lui venait à la fois des mathématiques, dont l'étude remplit, pour une bonne part, son existence ; de Descartes qu'au dire de Méré il estimait tant ; du jansénisme dont on peut relever l'influence sur sa pensée et même sur sa vie pratique. Faut-il s'étonner que cette doctrine ait acquis dans cette intelligence, toute d'action et de vie, à laquelle s'unissait une sensibilité nerveuse et maladive, l'ampleur d'un système philosophique ?

Et même, il ne suffit pas de dire que la théorie des contraires, née sous l'action concurrente des plus fortes influences doctrinales qui sont intervenues dans sa vie intellectuelle, a trouvé, en lui, un milieu bien préparé à la recevoir et à la féconder ; il n'est point assez de dire que ce

germe s'est développé, parce qu'il tombait en bonne terre. Le principe premier de la philosophie des contrariétés et du cœur se trouve en Pascal même. Nous avons déjà noté sa vue complexe des choses. Cette caractéristique de son génie fait comprendre qu'en réfléchissant sur l'homme, il ait édifié une philosophie dualiste. Il y a plus. Si l'on analyse son style, on pourra observer qu'il fourmille d'antithèses. « Cette figure,... disait Alexandre Vinet, est celle que Pascal emploie de prédilection, si ce n'est même exclusivement. Et l'un de mes auditeurs me faisait observer l'autre jour que les antithèses, chez Pascal, se redoublent et s'entrecroisent, opposant plusieurs mots à plusieurs mots, la phrase à la phrase, et souvent une série à la série inverse, avec la plus attentive exactitude » 1). Le distingué critique en donnait des exemples frappants. Nous y joindrons celui-ci, pris entre cent autres : « *Justice, force.* — Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y aura toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela, faire

1) A. Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, p. 265.

que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. »

« La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste » 1).

Lorsqu'il veut caractériser un objet, Pascal commence habituellement par dire ce qu'il n'est pas ou ne doit pas être, pour en déterminer ensuite la nature d'une manière positive. « Crainte mauvaise, écrit-il : crainte, non celle qui vient de ce qu'on croit Dieu, mais celle de ce qu'on doute s'il est ou non » 2). Et autre part : « Il faut des mouvements de bassesse, non de nature, mais de pénitence ; non pour y demeurer, mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur, non de mérite, mais de grâce, et après avoir passé par la bassesse » 3). Pour le dire en passant, ce procédé spontané de son intelligence, qui l'amenait à la vérité par la négation du contraire, il l'avait même codifié dans sa logique et il le considérait comme une des lois fondamentales de l'esprit humain. Aussi bien, nous l'avons entendu déclarer que « c'est une maladie natu-

1) Fr. 298.
2) Fr. 262.
3) Fr. 525.

relle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement... au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux » 1).

Il semble bien que l'intelligence de Pascal était tournée vers l'antithèse. L'antinomie était une sorte de catégorie, de forme *a priori*, dont il modelait le réel. Là se trouve l'origine de sa philosophie, toute en oppositions et en contrariétés.

La théorie du cœur nous paraît également conditionnée par la psychologie de Pascal. Nous avons fait voir que la connaissance était, chez lui, bien éloignée d'une froide conception intellectuelle. Loin de demeurer isolée du restant de son être, elle ébranlait, dans ses profondeurs, cette nature faite d'émotions et de nerfs. Or, ce caractère propre à l'auteur des *Pensées*, qui nous a permis de comprendre l'ardente géométrie de son système, donne aussi l'explication de sa théorie sur l'esprit de finesse. On saisit pourquoi il a principalement aperçu dans l'acte cognitif l'impression vive qu'il produisait en lui. L'appréhension du vrai s'accompagnait toujours, chez lui, d'un mouvement passionné, qui se confondait presque avec elle. Après sa retraite à Port-Royal, les vérités religieuses, dont il faisait son

1) *De l'esprit géométrique*, pp. 176-177.

étude exclusive, ne constituaient pas seulement des objets de connaissance, mais encore et surtout, des sujets de méditation, des raisons de craindre, d'adorer et de bénir. N'est-il point naturel qu'il ait considéré la connaissance, non comme une opération passivement représentative, mais comme un acte d'amour ?

Doctrine des antinomies résolues par le cœur, la philosophie de Pascal trouve ses prémisses dans son âme même où la géométrie s'embrase de passion.

III.

Comment convient-il d'apprécier la philosophie de Pascal ?

Les antinomies qu'il signale si douloureusement sont bien réelles. Mais il nous paraît qu'il les a trop accentuées, ou, s'il n'a point péché par exagération, qu'il les a trop exclusivement fait voir, laissant dans l'ombre les aspects qui les complètent et qui eussent permis d'en diminuer le relief trop vif, d'en atténuer l'opposition trop nette.

Ainsi examinons sa définition de la vérité. Une proposition est vraie, en général, lorsqu'elle constitue le point de jonction de deux extrêmes absolus qui se particularisent mutuellement.

Il est bien vrai, la sagesse n'est souvent qu'un tempérament de deux contraires également erro-

nés. Par exemple, pour déterminer la nature de la vie, il faut placer, entre le mécanicisme matérialiste et le vitalisme ultra-spiritualiste, une théorie qui, tout en reconnaissant le caractère matériel des manifestations communes de la vie, en professe l'irréductibilité aux phénomènes dont la matière inorganique est le siège. Cette doctrine constitue l'intermédiaire entre deux erreurs opposées qui pèchent par l'abus d'une vérité. Nous pourrions citer de nombreuses doctrines vraies qui ne sont que la conciliation de deux extrêmes erronés.

Il est bien vrai aussi que nous n'arrivons souvent à une connaissance exacte du réel qu'en faisant se contrepeser et se délimiter les divers concepts par lesquels nous nous le représentons. Rien n'est simple dans ce qui nous entoure, ni en nous-mêmes. La compréhension logique des choses est fort complexe, elle présente une extrême richesse d'aspects. D'autre part, notre intelligence saisit les faces diverses qu'offrent ses objets, par fragments successifs, et en faisant abstraction de ce qui les individualise : ses idées sont universelles.

Or là se trouve une double occasion d'erreur. C'est une loi de notre esprit qu'il ne se borne jamais à la simple conception d'un objet. Dès qu'il en a appréhendé une note, il la lui rapporte par attribution. Cette seconde opération intellectuelle constitue ce que les logiciens appellent

le jugement. Comme l'opération cognitive demande un certain effort, et souvent même est pénible, l'intelligence peut se trouver portée à en demeurer là, à se contenter de ce premier jugement. Elle déclare que l'objet est tel ou tel. Au surplus, négligeant de considérer les autres aspects qu'il peut offrir, elle affirme, au moins d'une manière implicite, qu'il est uniquement tel. Elle est ainsi tout naturellement amenée à pécher par omission.

D'un autre côté, nos concepts sont universellement applicables. L'esprit, les ayant appréhendés isolément, se trouve amené, faute d'en voir le correctif et la délimitation dans les aspects complémentaires du réel, à les étendre au delà de leurs limites, à les rapporter à des choses qui répugnent à une attribution aussi vaste. Ainsi notre mode de connaître par concepts fragmentaires et universels, et d'autre part la complexité des réalités que notre intelligence tâche à pénétrer, expliquent un grand nombre d'erreurs. D'où il suit que la vérité consiste à joindre à nos représentations les idées qui les complètent, à établir entre nos concepts un juste contrepoids. Pascal a vu tout cela, et sa perspicacité est remarquable d'avoir ainsi découvert la cause de multiples erreurs et le remède qu'il convient d'y apporter.

Cependant,nous adresserons une critique à sa définition de la vérité, encore qu'elle soit exacte.

S'il est réel que la vérité se trouve dans le tempérament des deux absolus contraires, est-ce à dire que c'en est la *caractéristique fondamentale?* Que l'on comprenne bien le sens de la question. Il ne s'agit pas de découvrir *toutes* les raisons intrinsèques pour lesquelles une proposition vraie est telle. Il faut savoir quel est le motif premier, ce que les scolastiques appelaient la *raison formelle* de la vérité d'un jugement.

Une proposition sera-t-elle vraie parce qu'elle unit dans une synthèse supérieure les deux contraires, trop absolus, entre lesquels elle prend place ? Oui, mais telle n'est pas la dernière question que l'esprit se pose relativement à la raison formelle de la vérité. On peut se demander encore : pourquoi donc la conciliation, dans un jugement particulier, des deux doctrines opposées, est-elle vraie? La réponse que l'on obtient à cette nouvelle question est la suivante : cette conciliation est vraie, *parce qu'elle est conforme à la réalité.* Sur-le-champ, l'intelligence est satisfaite. Elle voit qu'une nouvelle question n'est plus nécessaire ni même possible pour donner la raison de la vérité du jugement. Si celui-ci représente fidèlement ce qui est, il est donc vrai : c'est bien là, en dernière analyse, ce que le mot recouvre.

Pascal en présentant, comme le caractère essentiel de nos connaissances vraies, le juste

tempérament des contraires, ne donnait pas la raison formelle de la vérité. Ce n'en est là qu'une caractéristique dérivée. Par suite, il commet, sinon une erreur, du moins une inexactitude en présentant la dichotomie des deux extrêmes opposés comme l'élément foncier et constitutif de la plupart de nos vérités.

*
* *

Sa définition du bien demande une critique analogue.

Du bien, comme, souvent, du vrai, nous n'aurions pas une idée positive. La vertu serait l'équilibre de deux vices extrêmes, dont l'un prendrait naissance du côté de l'infini de grandeur, l'autre du côté de l'infini de petitesse. Ainsi la force chrétienne, qui ne connaît pas le désespoir ni la paresse, n'est pourtant pas une sotte présomption.

Cette notion pascalienne de la vertu fait penser à la morale d'Aristote, tout imprégnée de l'idée de juste milieu et d'équilibre entre deux excès. « Celui qui fuit tout danger, écrit le Stagirite, pour qui tout est une occasion de crainte, et qui ne sait courir aucun risque, est un lâche ; celui, au contraire, qui ne craint rien, mais se précipite au devant de tous les périls, est un téméraire. De même, celui qui jouit de toutes les voluptés et ne s'abstient d'aucune, est un intempérant ; celui qui fuit tous les plaisirs,

comme les paysans, est un être stupide. Aussi bien, et la tempérance et la force sont habituellement corrompues par l'excès et le défaut ; mais le juste milieu les sauvegarde » 1). Cette pensée, commune au philosophe grec et à Pascal, est juste : la vertu ne se trouve pas dans les extrêmes : *in medio virtus.*

Est-ce à dire que c'en est la *caractéristique fondamentale ?* Est-ce là la notion première et propre que nous nous formons de l'acte bon ? Non point. Contrairement à ce que Pascal affirme, nous avons une idée *positive* du bien : nous savons ce qu'il faut faire pour obéir à la loi morale, nous savons aussi quelles actions, sans revêtir un caractère nécessairement obligatoire, sont louables et bonnes. Notre devoir est de secourir une misère extrême ; consoler une personne que le malheur a frappée, c'est bien agir. Tels sont les dictamens de la conscience. Cette notion positive du bien, nous la possédons antérieurement à la conception du mal. Qu'est-ce qu'agir d'une manière déshonnête ? C'est ne pas faire ce que l'on doit faire, ou agir autrement qu'on le doit. La notion négative de l'acte mauvais est logiquement postérieure à la notion de l'acte obligatoirement bon : elle suppose un objet positif auquel elle s'applique. D'où il suit que le juste milieu entre deux extrêmes mauvais

1) *Éthique à Nicomaque*, l. II, c. 2.

n'est nullement ce qui, pour notre connaissance, détermine intrinsèquement l'acte bon. Mais le caractère obligatoire que peut présenter l'acte bon nous fait déclarer mauvais l'acte opposé et l'omission de l'acte obligatoire. La définition pascalienne, qui voit dans la vertu l'intermédiaire entre deux vices, nous en fait connaître uniquement une note *dérivée*. Celle-ci présuppose une connaissance positive du bien.

Cette notion première de l'acte bon, peut amener à une nouvelle question : Quelle est la *raison formelle* de la bonté de cet acte ? Qu'est-ce qui rend un acte obligatoire ? C'est une question distincte, dont l'éclaircissement nous mènerait trop loin : qu'il nous suffise d'avoir montré que la définition de Pascal ne donne pas la *caractéristique primordiale* du bien.

Toutefois, il faut le reconnaître, la notion de juste milieu joue un certain rôle dans notre vie morale. Quel est-il et quelle en est l'importance ?

L'idée positive, mais universelle, du bien ne demeure pas dans notre intelligence à l'état purement spéculatif. Il nous faut la réaliser dans des actions concrètes, particulières. Le caractère obligatoire du commandement moral nous y contraint ; d'autre part, nous ne sommes pas un être uniquement pensant, une pure raison ; nous nous sentons poussés à réaliser l'idéal de vertu que notre connaissance contemple. Nous rapportons donc nos jugements moraux à des cir-

constances déterminées, complexes. Nous cherchons à les insinuer, de l'ordre idéal, dans l'ordre réel, à faire passer l'universel dans le concret. Dans ce but, nous mettons en rapport notre concept de l'honnête avec les actes qu'il nous faudra faire dans des conditions multiples et particulières. Nous l'y comparons et nous déclarons alors si ces activités singulières sont ou non conformes à la notion que nous nous faisons du bien. Il faut obéir à ses parents : c'est un précepte moral, d'un caractère universel. Lors donc qu'un père commande légitimement à son fils un acte qui déplaît et qui coûte, celui-ci peut-il ne pas tenir compte de l'ordre paternel ? Nullement ; ce serait tomber dans la désobéissance. Mais l'obligation subsiste-t-elle, si le père ordonne une chose que la morale réprouve ? Non point. Obéir, dans ce cas, est tomber dans l'extrême opposé, c'est pécher par faiblesse. Ainsi la conscience nous amène à fixer des limites à la loi morale, et elle le fait par voie de négation. Confrontant la norme idéale avec les actions concrètes, nous voyons si elle s'y réalise ou non et, après avoir conçu positivement le bien, nous le situons entre deux vices opposés.

Pascal donc dit vrai lorsqu'il place la vertu au point de jonction de l'excès et du défaut. On peut néanmoins lui reprocher de laisser supposer à tort que là se trouve la caractéristique fondamentale du bien. Il se trompe lorsqu'il

affirme que nous ne possédons point d'idée positive du bien et que nous n'atteignons que le mal. Il a trop accentué la dichotomie que l'on peut découvrir dans notre idée de la vertu : nous lui adressions déjà une critique du même genre au sujet de sa définition de la vérité et de l'erreur.

* * *

L'antinomie qu'il établit entre le vouloir et le pouvoir relativement au vrai, au bien, à la justice et au bonheur, nous paraît également forcée.

Nous ne songeons point à nier la faiblesse de nos puissances à atteindre les objets pour lesquels elles sont faites. L'insuffisance de la raison ! Combien de beaux génies, à mesure que leur science s'étendait, ont ressenti « une modestie croissante, motivée par la trop évidente disproportion du savoir présentement acquis avec l'immensité des problèmes que chaque découverte nouvelle fait inévitablement surgir ! » 1) L'histoire de la philosophie fait voir si la raison, malgré ses laborieuses recherches et ses airs suffisants, parvient habituellement à de fermes certitudes métaphysiques, si elle possède des clartés rayonnantes sur les vérités qui nous importent le plus, où, comme le dit Pascal,

1) A. de Lapparent, *Science et Apologétique*, p. 301. Paris, Bloud, 1906.

« il s'agit de nous-mêmes, et de notre tout » 1).

Qui donc songerait à nier nos défaillances morales, l'impuissance du vouloir à réaliser l'idéal de vie honnête et digne que nos moments d'enthousiasme entrevoient ? Et, nous pouvons tous répéter ce que, du fond de son cloître, ce moine du xve siècle avouait humblement, en sa langue intraduisible : « Sæpe parva res est, quæ me dejicit et contristat. »

« Propono me fortiter acturum : sed cum modica tentatio venerit, magna mihi angustia sit. »

« Valde vilis quandoque res est, unde gravis tentatio provenit. »

« Et dum puto me aliquantulum tutum, cum non sentio, invenio me, nonnunquam pœne devictum ex levi flatu » 2).

Qui donc contestera que l'élan qui, du fond de nous-mêmes, s'en va vers le bonheur est constamment comprimé, entravé, rompu ? Sans doute la vie apporte ses joies, nous connaissons des heures sereines et douces, des minutes triomphantes. Mais n'est-ce pas que nous avions rêvé mieux que cela ? « Dispone et ordina omnia secundum tuum velle et videre, écrivait le grand mystique que nous venons de citer, et non invenies nisi semper aliquid pati debere, aut sponte, aut invite ; et ita crucem semper invenies. »

1) Fr. 194.
2) *De Imitatione Christi*, l. III, c. XX.

« Aut enim in corpore dolorem senties ; aut in anima spiritus tribulationem sustinebis. »

« Interdum a Deo relinqueris, interdum a proximo exercitaberis, et quod amplius est, sæpe temetipsi gravis eris... »

« Crux ergo semper parata est, et ubique te exspectat. »

« Non potes effugere, ubicumque cucurreris : quia ubicumque veneris, te ipsum tecum portas et semper te ipsum invenies. »

« Converte te supra, converte te infra ; converte te extra, converte te intra ; et in his omnibus invenies crucem... » 1).

Mais si l'on reconnaît, avec Pascal, les insuffisances de l'intelligence, les faiblesses de la volonté, les déceptions du cœur, faut-il aller à un pessimisme aussi sombre et aussi violent que le sien ?

Si la connaissance, en nous, n'est pas aussi pénétrante que nous le voudrions, n'est-il pas excessif de nous représenter comme demeurant toujours dans le clair-obscur, « incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument » ? 2) N'est-ce pas exagérer que d'émettre des jugements aussi radicaux que celui-ci : « il n'y a pas humainement de certitude humaine, mais raison » ? 3)

1) *De Imitatione Christi,* l. II, c. XII.
2) Fr. 72.
3) Fr. 823.

Sans doute, nous ne sommes pas le juste que nous voudrions être. Faut-il, du coup, déclarer que chacun de nous est « plein de superbe, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d'injustice » 1) et que « tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre »? 2)

Nous voyons aussi que la société n'est pas la cité idéale de la justice. Mais s'il faut se garder de l'optimisme satisfait de certains, est-ce une raison pour verser dans l'autre excès et pour écrire : « rien, suivant la raison, n'est juste de soi... La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit » ? 3)

Et puis, malgré ses misères et ses deuils, la vie n'est pas aussi lugubre que Pascal la décrit : « Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns et les autres avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. C'est l'image de la condition des hommes » 4). De pareils tableaux sont vraiment plus sombres et plus tragiques

1) Fr. 450.
2) Fr. 451.
3) Fr. 294.
4) Fr. 199.

que ne le demande la réalité. Certes, la mine souriante d'un Voltaire commentant les *Pensées* est souverainement déplacée. Bien des notes tranchantes qu'il a cru bon de joindre aux cris angoissés du grand Pascal seraient risibles, si elles ne faisaient mal. Il en est même une qui ferait songer à un viveur expliquant l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il faut pourtant le reconnaître, Pascal éprouve un étrange et âpre plaisir à assombrir les quelques bonheurs que donne la vie, à voiler les rayonnements dont elle est déjà si avare. Il semble bien qu'il se soit laissé aller, en soulignant les antinomies internes de nos puissances, à cette fougue qui est un des principes fonciers de sa nature. N'oublions pas non plus, en lui, le disciple de Saint-Cyran et surtout le malade. Depuis sa première enfance, il est miné par un mal nerveux, dont il sent, à plusieurs reprises, les atteintes profondes. A partir de l'âge de dix-huit ans, la souffrance ne le quitte plus. A vingt-quatre ans, il est subitement frappé d'une paralysie des membres inférieurs. Au moment où il trace les fragments dont le pessimisme nous paraît excessif, son corps est ruiné, la mort brisera bientôt cette frêle machine. On conçoit que Pascal ait manqué de mesure en dépeignant les amertumes et les souffrances de la vie...

* * *

L'opposition qu'il aperçoit entre les trois ordres des corps, de l'esprit et de la charité, est également trop accentuée. Le dualisme cartésien de la matière étendue et de l'âme pensante lui fournit une de ces antinomies. Faut-il dire que nous ne nous mettons point, à sa suite, à l'école de Descartes ? L'homme n'est pas ce singulier composé d'un automate et d'une pensée subsistant en soi, cette union de deux parties étrangères l'une à l'autre. Il est une substance, une nature unique, à la fois principe de vie végétative et animale et d'activité intellectuelle. Les activités supérieures, dont il est le siège et la cause efficiente, manifestent une étroite dépendance relativement aux fonctions inférieures ; elles réagissent en retour sur celles-ci. Il y a entre les phénomènes de vie végétative et animale et les actes de connaissance rationnelle et de volition, une coordination intime. Ils sont aussi unis par un ordre frappant de subordination. « L'intégrité, la conservation des organes rendent possible la vie normale de l'organisme ; la santé de l'organisme et de ses diverses parties prépare le fonctionnement régulier de la vie sensitive ; les sens préparent l'essor de la vie raisonnable » 1). Or, cette interdépendance des activités qui se produisent dans l'homme, et surtout la subordination qui les unit, ne peuvent

1) D. Mercier, *Psychologie*, tome II, p. 285.

s'expliquer si sa nature, ainsi que le soutient le cartésianisme,consiste en deux substances juxtaposées. L'unité des divers phénomènes vitaux requiert un principe intrinsèque unique, qui soit la raison suffisante de leur connexion intime et de l'ordre de finalité qui se manifeste entre eux.

Certes, la philosophie cartésienne professait à bon droit l'irréductibilité des opérations intellectuelles aux activités et aux fonctions inférieures. Et cette vérité, Pascal l'a reprise dans sa théorie des trois ordres. Mais la psychologie dualiste de Descartes est définitivement condamnée, pour avoir négligé les rapports intimes qui unissent les diverses manifestations de la vie dans l'homme, et qui révèlent l'existence d'un sujet unique. L'auteur des *Pensées* a eu tort de s'en tenir, sur ce point, à l'avis du grand métaphysicien : il a ainsi accentué avec trop de vigueur, au point d'en faire une antinomie, la distinction du corps et de l'âme.

De même, la théorie des trois ordres, cette vue d'ensemble sur l'univers et sur Dieu, tels que, d'après Pascal, la connaissance naturelle et la révélation nous les feraient représenter, néglige, dans l'échelle des êtres, les innombrables intermédiaires qui les relient. On pourrait parcourir le monde entier, en franchissant trois échelons formidables. Or, en réalité, l'univers est une gradation continue, une série merveilleuse de formes progressivement différen-

ciées. Sans doute, on peut établir entre elles des classifications : parmi les animaux on distinguera les séries, les embranchements, les ordres, les familles, les genres, les espèces, etc. Il est possible de fixer des limites infranchissables à l'ascension des êtres vers le mieux. Cependant il n'est pas toujours aisé de déterminer la nature des espèces placées à la frontière commune de deux règnes et de dire auquel des deux il convient de les rattacher. D'autre part, l'insensible différenciation des natures est un fait indéniable. Aristote avait du monde une vue synthétique plus exacte, lorsqu'il y voyait une gradation de formes substantielles qui, s'éloignant de plus en plus de la passivité de la matière première pour s'enrichir de déterminations nouvelles, tendent vers la fin éternelle et parfaite. Leibniz aussi était plus près de la vérité, lorsqu'il posait les deux principes des *indiscernables* et de *continuité.*

Ainsi, dans sa doctrine des trois ordres, Pascal a trop profondément accentué les oppositions qui distinguent les êtres. Il a forcé l'antinomie en cette théorie maîtresse de sa philosophie, comme il l'avait outrée par sa définition dichotomique du vrai et du bien, par ses antithèses entre la tendance et la puissance relativement à la vérité, la vertu, la justice et le bonheur.

* * *

Il faut reprocher aussi à Pascal d'avoir exagéré, dans la faculté de connaître, la distinction de la raison et du cœur. Il déprime la première pour exalter le second. Nous ne pensons pas que l'esprit de géométrie doive encourir tous les reproches qu'il lui adresse, ni le cœur mériter tous les éloges qu'il en fait. L'un n'est pas si faible qu'il l'affirme ; l'autre ne possède pas le pouvoir mystique qu'il lui attribue d'atteindre son objet, sans grande recherche, par une sorte d'instinct divinatoire.

Le cœur exclut dans ses procédés cognitifs, à la fois, le raisonnement, ce que les scolastiques appelaient *discursus*, et la réflexion philosophique. Il nous donne l'assurance des vérités dont l'appréhension se fait indépendamment d'un moyen terme, et que, pour ce motif, l'on a appelées « d'évidence immédiate ».

Il perçoit aussi les propositions qui se concluent d'un certain raisonnement, mais implicite. L'esprit de finesse y part, comme la géométrie, de définitions et de principes, « mais il le fait tacitement, naturellement et sans art, car l'expression en passe tous les hommes, et le sentiment n'en appartient qu'à peu d'hommes » 1). Nous les nommerons, si l'on veut, des certitudes médiates spontanées.

1) Fr. 1.

Le cœur a encore pour objet les faits de conscience qui sont vivement sentis.

Il nous rend certains des vérités qui sont profondément empreintes en nous, indépendamment de leurs preuves et des motifs qui les peuvent appuyer. Et Newman dont la pensée commente, semble-t-il, la doctrine pascalienne du cœur, fait cette observation : « Nous embrassons toutes ces vérités d'une étreinte immédiate et résolue. Aucune série d'arguments ne les démontre pour nous, et cependant nous sentons bien qu'en les acceptant nous ne cessons pas d'aimer la vérité d'un pur amour... Personne ne pense et n'agit sans accepter des vérités dont il n'a pas l'intuition directe, qu'aucun argument péremptoire n'établit et qui n'en sont pas moins souveraines. Ou notre nature n'a pas de lois, ou une de ces lois essentielles est celle qui nous fait accepter résolument comme vraies des propositions qui débordent du domaine étroit de la logique » 1).

L'esprit de finesse, enfin, nous assure de propositions qui découlent d'une infinité de constatations minuscules, de multiples indices et de détails imperceptibles. Ce sont, en quelque sorte, des divinations, et non point des inférences discursives.

1) An essay in aid of a *Grammar of assent*, chap. VI, § 1. Traduction H. Brémond. — Newman, *Psychologie de la foi*, p. 50. Paris, Bloud, 1905.

Le caractère commun de ces vérités, et qui les fait relever d'une même puissance, c'est le sentiment vif que nous en possédons. Et la nature de ce caractère nous fait comprendre pourquoi cette puissance cognitive dépend à son tour de l'affectivité, du cœur.

Or examinons ces connaissances diverses que Pascal, et après lui, les psychologues de l'intuition mettent hors pair, dans l'ensemble de nos certitudes. Est-il vrai qu'elles se soutiennent, d'elles-mêmes, indépendamment de la réflexion et du raisonnement ?

Les vérités d'évidence immédiate et les faits de conscience qui s'imposent à l'introspection sont, incontestablement, très sûrs : nous ne possédons pas de certitudes comparables à celles-là. Le raisonnement ne peut ni les confirmer, ni les détruire.Les premiers principes ne se démontrent pas ; nous n'avons que faire d'un syllogisme pour établir les faits de conscience. Dans les deux cas, nous sommes, dès la première appréhension, irrésistiblement assurés d'atteindre le vrai.

Mais, si Pascal ne se trompe pas lorsqu'il fait de ces jugements des vérités intuitives et qu'il les soustrait au contrôle de la raison *raisonnante*, est-il encore dans le vrai lorsqu'il les rend indépendants de tout contrôle de la raison *réfléchissante ?* Peut-on dire qu'ils ne requièrent, en aucune façon, un examen philosophique, par

voie de réflexion ? Il semble que non. Certes il est impossible que nous nous soustrayions aux clartés qui se dégagent des jugements immédiats, à l'évidence des faits de conscience : nous nous sentons contraints physiquement à les affirmer. Toutefois des objections peuvent surgir, qui, sans jamais détruire la certitude de ces vérités, nous obligent à un examen complémentaire. D'un autre côté, l'assentiment que nous leur accordons est si prompt, la lumière y jaillit si spontanément, dès la première considération, que, tout en sentant l'action coactive des motifs qui nous font nous prononcer, nous désirons les examiner réflexivement, éprouver leur solidité. Il s'ensuit que les vérités immédiates et les faits de conscience, en vertu du genre de certitude qu'ils confèrent à la connaissance spontanée, demandent un examen réflexif. Il faut que le philosophe fasse retour sur ces jugements et les scrute, cherchant à découvrir par l'analyse le critère intrinsèque qu'ils recèlent et qui détermine notre adhésion 1) : ce critère cherché sera l'évidence objective.

Passons aux autres connaissances dont le cœur nous assure et que Pascal soustrait au

1) Nous nous inspirons ici de l'ouvrage magistral de D. Mercier, *Critériologie générale,* 4me édition, pp. 111 à 120. Paris, Alcan ; Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1900.

contrôle de la raison raisonnante ou réfléchissante. Ce sont les vérités médiates, mais saisies sans opération syllogistique, ni recours à un système de preuves explicites ; ce sont aussi des certitudes puissantes, assises dans les profondeurs de l'âme, et, pourtant, indépendantes de tout motif rationnel; enfin des inférences rapides et souples, tirées de nombreux indices trop insignifiants pour que les logiciens de la raison daignent s'y arrêter.

Les raisonnements implicites sont-ils fondés en eux-mêmes de façon à ne point requérir un examen réflexif ? Nous ne le pensons pas. Ici encore, l'appréhension a été si rapide, que tout en étant convaincus, nous désirons faire un retour sur nous-mêmes. Et, à la différence des principes d'évidence immédiate et des faits de conscience dont nous avons le sentiment vif, les jugements médiats spontanés nous font nous demander souvent, dès que l'intuition de la vérité a pris fin : « Voyons si nous ne nous sommes pas trompés. » Nous reprenons alors, dans un raisonnement explicite et laborieux, où nous enchaînons méthodiquement les termes intermédiaires, l'inférence tacite que nous venons de faire.

L'esprit procède d'une manière analogue, pour les inférences qui se tirent d'un certain nombre de détails, de certains sentiments et de diverses probabilités qui, réunis en faisceau, constituent

de fermes certitudes. Pour les connaissances de ce genre, l'appréhension spontanée n'est pas toujours, de soi, totalement satisfaisante : elles demandent la confirmation réflexive du raisonnement.

Il en est de même, particulièrement, des certitudes qui demeurent en nous, sans aucune intervention d'un argument ou d'un motif. Mais il faut bien s'entendre sur ce point. Il y a des cas où, comme le dit Newman, « l'assentiment persiste même lorsque les arguments qui l'ont fait produire ne sont plus là » 1). Ces certitudes valent autant que les raisons sur lesquelles elles furent naguère appuyées. Si ces raisons sont bonnes et solides, l'assentiment accordé est à la fois légitime et ferme. On les a très justement comparées à la voûte qui tient toujours, quoiqu'on ait enlevé l'échafaudage qui permit de la construire. Toutefois, il est faux d'ajouter, comme le fait l'auteur de la *Grammar of assent*, qu'« elles ne sont plus du tout des conclusions » et « n'impliquent aucun travail de la raison raisonnante » 2). Elles dépendent virtuellement des raisons, peut-être oubliées, qui les ont fait admettre à l'esprit.

Mais il est d'autres certitudes, inébranlables comme le roc, et qui prirent naissance et sub-

1) 2) An essay in aid of a *Grammar of assent*, chap. VI, § I. Traduction H. Brémond.

sistent sans motif d'ordre intellectuel. Il faut en convenir, la fermeté de l'adhésion qu'on leur accorde, n'en est pas le fondement légitime. L'esprit voit qu'elles exigent une base rationnelle.

Qu'on le remarque bien, nous ne songeons nullement à contester que les multiples vérités que Pascal donne à connaître au cœur sont reçues par la généralité des hommes,sans recours à la réflexion, ni au raisonnement. Nous n'examinons pas ici une question de fait, mais une question juridique. Nous disons que les affirmations de l'esprit de finesse exigent logiquement, par la nature même de la certitude qui leur est inhérente, le contrôle de la réflexion ou du raisonnement. En droit, l'intuition ne se suffit pas à elle-même.

Mais les intuitionnistes ne sont point à court de réplique.

— Admettons même, diront-ils, que nos certitudes spontanées postulent l'examen réflexif ou le contrôle de la ratiocination. Ne le voyez-vous pas ? Placer, sous un abri aussi fragile, nos connaissances les plus assurées, c'est le moyen de les perdre. Le retour de la raison sur elle-même, que les intellectualistes préconisent si candidement, est pénible et plein de dangers. Combien de fortes têtes n'en sont pas venues, par l'usage même de la réflexion, à mettre en suspicion jusqu'aux premiers principes ! Sans doute, la raison

en impose dans sa pesante armure de syllogismes. En fait, elle n'est qu'un mannequin, bon à inspirer du respect aux enfants, un épouvantail qui effraie peut-être les étourneaux. « Plaisante raison qu'un vent manie et à tout sens ! » 1). Et vous voudriez la charger de défendre nos certitudes les plus chères, celles qui donnent quelque sens à la vie ? Le mieux est donc de ne point obéir au mouvement qui nous porte à mettre sous l'égide de la raison les certitudes du cœur, et de nous tenir fermement aux évidences si sûres et si profondes qu'elles nous apportent. Les connaissances fondamentales de l'esprit humain, les bases de l'ordre moral seront mieux sauvegardées, croyez-le bien.

— Qui songe à nier la difficulté qu'il y a à bien réfléchir et à raisonner juste ? Prétendons-nous que tout est dit, que la cause est entendue, si l'on parvient à ranger en bataille des escadrons de syllogismes ? Contestons-nous les défaillances de la raison dont l'histoire de la philosophie nous fait l'édifiant récit, plein de leçons pour les imperturbables dogmatistes ? Nous ne nions rien de tout cela. Si nous en sommes aussi convaincus que les partisans du cœur, nous pensons néanmoins que leur critique de la raison est fausse en plusieurs points.

A tort, ils distinguent les certitudes immé-

1) Fr. 82.

diates et spontanées, des jugements réfléchis et médiats, comme s'il s'agissait là de deux catégories de connaissances, absolument hétérogènes, totalement étrangères l'une à l'autre. Or, il n'est pas conforme au vrai d'établir une cloison étanche entre l'intuition et la raison. L'acte réflexif de l'intelligence est *intrinsèquement* le même que son acte de connaissance spontanée. Lorsqu'elle réfléchit, elle fait retour soit sur l'objet antérieurement appréhendé, soit sur son acte même ou sur toute autre opération du sujet connaisseur qui tombe sous la conscience, afin de les examiner plus longuement, d'en considérer la nature avec des garanties plus grandes d'exactitude. Sans doute, elle est mue, dans cette opération, par la volonté ; mais cette intervention de la faculté volitive est *extrinsèque*. Dans les deux cas, dans l'appréhension spontanée et dans la considération réflexive, c'est toujours la même puissance cognitive qui agit : une faculté dont l'opération consiste à voir ce qui est. Primitivement elle avait saisi son objet, sans trop s'y arrêter, d'un vif regard. C'est elle encore qui y revient et le considère longuement, patiemment. L'acte, ici et là, est intrinsèquement le même ; par suite, la puissance qui intervient est identique. Les seules différences qu'on puisse relever d'un cas à l'autre sont la motion extrinsèque de la volonté,

et une opération plus minutieuse, plus analytique et, partant, plus pénible.

De même, le raisonnement ne diffère pas essentiellement des opérations médiates de la raison implicite. Certes, la découverte d'une vérité nouvelle se produit souvent dans une appréhension si subite, dans un acte si prompt qu'elle peut apparaître comme une divination. Aussi, à première vue, il semble impossible de la rapprocher du raisonnement par lequel nous nous efforçons de la traduire, en l'appuyant de ses raisons ou de ses preuves. Qu'on examine pourtant une de ces intuitions d'un rapport nouveau entre les choses, et que l'on voie s'il y a, entre cet acte et l'opération discursive, la différence que l'on dit. Nous prendrons un exemple dans les recherches hydrostatiques de l'illustre physicien dont nous étudions la pensée. La découverte, par Pascal, de la loi *d'égalité de pression* est bien le fruit d'une intuition. Le suivant, pas à pas, dans son *Traité de l'Equilibre des Liqueurs* 1), nous avons vu qu'en considérant le phénomène d'équilibre des deux pistons, dans la presse hydraulique, il aperçoit que ce rapport lui-même implique que la pression, exercée sur la surface d'un liquide enfermé dans un vase, se transmet intégralement

1) Voir l'étude : *La méthode de Pascal en physique*, pp. 14 et suiv.

à toute portion égale de la paroi. Cette connaissance nouvelle dut évidemment naître en lui sous l'action d'un motif, car si elle n'était pas motivée, son adhésion intellectuelle ne s'expliquerait pas et constituerait l'acte d'un fou. Et, en effet, il est aisé de voir la raison qui lui fit admettre la loi d'égalité de pression. Soit la presse hydraulique : un vase clos, rempli d'eau, ayant deux ouvertures, l'une centuple de l'autre ; si l'on y met des pistons auxquels s'appliquent des forces proportionnelles, les pistons seront en équilibre. Mais Pascal dépouille aussitôt ce rapport qu'il découvre, de tout ce qui le particularise encore ; il le considère sous sa forme abstraite et absolument générale. Si un homme, poussant le petit piston, contrebalance l'effort de cent hommes agissant sur le grand piston, c'est que la pression exercée sur un liquide se transmet à toute portion égale de la paroi du vase. Il fait ainsi la découverte d'une loi nouvelle, mais en même temps qu'il la saisit, il tient devant l'esprit la raison qui la lui fait admettre. Et même il ne l'accepterait pas, s'il ne possédait ce motif d'y adhérer.

Maintenant, qu'il fasse l'exposé de sa découverte. Il procédera, par des actes intellectuels multiples, donnant d'abord, comme une prémisse, la raison qui lui a fait accepter la loi d'égalité de pression, tirant, ensuite, de celle-ci, par inférence inductive, la loi même. Il reprendra,

dans des opérations *successives* de l'entendement, l'*acte unique* de vision qui lui a fait apercevoir, d'un seul coup, la loi et l'antécédent d'où elle jaillit. Ici, il y a raisonnement, là il y avait intuition. Mais le raisonnement ne fait qu'expliciter ce que renfermait l'intuition.

Il pouvait sembler que l'intuition, si brève et si rapide qu'elle fait penser à l'éclair, était entièrement différente de la ratiocination lente par laquelle on l'exprime et la contrôle. En réalité, les deux opérations ne sont pas hétérogènes. Toutes deux consistent à connaître. Ce que l'une a pensé, l'autre le repense. Elles ont pour objet, pareillement, un antécédent et un conséquent, des prémisses et leur conclusion. Seulement, ce que l'une connaissait d'un seul coup, l'autre l'examine fragmentairement. Alors que l'une considérait les choses dans leur ensemble, l'autre, divisant le champ visuel, les envisage l'une après l'autre. Mais, dans les deux cas, c'est la même connaissance médiate s'exerçant sur un même objet.

On voit la raison pour laquelle ces deux actes de raisonnement spontané et de raisonnement réflexif peuvent sembler, à première inspection, de nature opposée. L'un est unique, l'autre est multiple. Mais cette différence n'affecte pas la substance même de ces opérations, elle n'est qu'accidentelle.

Ainsi, l'esprit de géométrie ne diffère pas,

essentiellement, de l'esprit de finesse : ses actes ne sont que des intuitions multipliées. Nous croyons avoir montré, de même, que la réflexion est intrinsèquement le même acte cognitif que l'appréhension spontanée. Il s'ensuit que les philosophes de l'intuition sont illogiques lorsqu'ils dédaignent la raison pour exalter la spontanéité du cœur. S'ils mettent leur confiance dans les vérités d'évidence immédiate et dans les démarches de la raison implicite, de quel droit condamnent-ils la réflexion et le raisonnement qui n'en diffèrent point de nature ?

Il faut, sans doute, le reconnaître, de ces deux catégories d'opérations cognitives, autant les unes sont rapides et aisées, autant les autres sont lentes et pénibles. L'effort que la réflexion nous coûte fait que souvent nous mettons fin à la recherche avec une précipitation excessive. Nous affirmons plus vite que ne le permettent les clartés que nous possédons. Ce n'est pas non plus une besogne facile de dérouler, dans toute sa rigueur, la suite d'une démonstration. Examiner chaque intermédiaire, voir si le rapport nouveau qu'on a cru découvrir se dégage effectivement des termes employés, ne point inférer au delà de ce que permettent les prémisses, et simplement suivre la voie droite, tout cela n'est pas un jeu d'enfants.

Cependant, que faut-il conclure de là ? Convient-il, à raison de la difficulté qu'il y a à bien

manier les critères de la réflexion et du raisonnement, à raison du danger auquel ils exposent, de ne point y recourir et de revenir aux certitudes spontanées du cœur ? Non point. Il est, nous l'avons vu, dans la nature même de ces certitudes d'exiger un nouvel examen plus approfondi et plus sévère de la vérité dont elles nous donnent la vive conviction. Cette étude réflexive est laborieuse, on y marche parfois sur la corde raide des problèmes les plus abstrus de la métaphysique ; il ne faut guère s'étonner que certains en soient venus, par l'abus de la spéculation, à rejeter les vérités essentielles dont le cœur nous donnait une si grande assurance. Mais il ne faut pas oublier que les certitudes intuitives, bien que nous en ayons un vif sentiment, ne nous donnent point — abstraction faite de la réflexion ou, en règle générale, du raisonnement — avec une suffisante netteté, le motif de notre adhésion. Le contrôle réfléchi permet d'atteindre la raison de l'assentiment que nous accordons aux vérités immédiates ; le raisonnement éclaircit et confirme l'intuition. Nous possédons, par suite, grâce à la raison, quelle que soit la difficulté de ses démarches, des certitudes plus *solidement fondées* que si nous nous abstenions de recourir à elle. Il vaut mieux posséder un système de connaissances *motivées* où il se mêle parfois des ombres, qu'un ensemble de certitudes, généralement vraies, dont le fondement nous échappe.

D'ailleurs, dans les opérations rationnelles, dont les dogmatistes du cœur font la critique, il faut distinguer la réflexion et le raisonnement. La première de ces opérations, lorsqu'elle contrôle les jugements immédiats nous expose peu, en somme, à l'erreur. Il s'agit de faire simplement un retour sur ces propositions pour voir si elles sont objectivement motivées et quel est le motif sur lequel se fonde l'assentiment que nous leur accordons. Une démonstration, surtout s'il faut y parcourir un grand nombre de jugements intermédiaires, risque parfois de nous faire dévier. L'acte réflexif, qui scrute une vérité d'évidence immédiate, est trop peu complexe pour nous exposer au même péril. Lorsqu'on y donne le soin et l'effort voulus, on peut s'y fier : le vrai s'y manifeste.

Il se fait, d'autre part, que ces vérités dont la réflexion nous découvre le fondement sont précisément celles qui s'imposent à nous avec la conviction la plus forte : ce sont les premiers principes et les faits de conscience vivement sentis. Point de certitudes plus puissantes à la connaissance spontanée. Comme il ne peut les confirmer, le raisonnement ne saurait nous soustraire à l'assurance qu'ils engendrent en notre esprit. Notons aussi qu'en vertu de la force de conviction qu'ils apportent, ces jugements sont universellement reçus. Ils constituent le domaine commun de la certitude. Certaines même de ces

vérités peuvent s'appeler les lois de l'intelligence humaine.

Or, si l'on a encore présente à l'esprit notre critique des antinomies pascaliennes, on se souviendra que, d'après nos conclusions, plusieurs de ces contrariétés, bien qu'outrées par le génie ardent de Pascal, sont néanmoins réelles : l'opposition de nos tendances au vrai, au bien, à la justice et au bonheur, et de l'impuissance où nous sommes de les satisfaire pleinement. Ces vérités sont inscrites dans notre cœur. Tout homme les découvre en soi. Il suffit d'un instant de retour sur soi-même pour en sentir la réalité douloureuse. Ce sont des faits de conscience, des évidences immédiates, que la réflexion confirme sans peine. Elles constituent des certitudes hors pair, par la conviction qu'elles apportent, par leur certitude et leur universalité. Elles seront d'un prix unique, si l'on peut, comme le pensait Pascal, en faire les prémisses d'une démonstration apologétique.

La démonstration apologétique de Pascal et la théologie janséniste.

Le jansénisme des *Pensées* est une de ces questions qui prennent naturellement place dans toute étude sur la doctrine de Pascal. Au même titre que le scepticisme de l'illustre apologiste, c'est, pourrait-on dire, un problème « classique » de l'exégèse pascalienne. La question se pose, mais, à proprement parler, ce n'est pas elle que nous chercherons à résoudre. Habituellement, les commentateurs des *Pensées* passent en revue les divers fragments qui exhalent le même relent que les âcres doctrines,chères à l'évêque d'Ypres et à l'abbé de Saint-Cyran. Nous ne nous livrerons pas à cet examen détaillé. Il nous paraît plus intéressant de rechercher si, dans ses théories maîtresses, la démonstration apologétique de Pascal, que nous croyons avoir restituée, se trouve entachée de jansénisme. Cette étude, plus actuelle, qui se rattache aux recherches contemporaines sur la méthode apologétique, nous semble mieux se trouver dans la ligne d'ensemble de ce livre.

I.

Dans les pages qui précèdent, nous avons eu l'occasion, à maintes reprises, de signaler l'influence de la théologie janséniste sur la pensée de Pascal. Force nous était de nous borner à de brèves indications : nous n'aurions pu être précis qu'en brisant la suite de notre exposé. Qu'on veuille donc nous demander ici seulement la rigueur qui peut-être faisait défaut autre part. La démonstration pascalienne, à n'en pas douter, porte une profonde empreinte janséniste. Mais on se tromperait fort si l'on pensait y retrouver un résumé succinct des *in-folio* de l'*Augustinus*, ou même les cinq fameuses Propositions. Pascal est un janséniste libre. « S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, écrit-il, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc les Jésuites et les Jansénistes ont tort en les célant ; mais les Jansénistes plus, car les Jésuites en ont mieux fait profession des deux » 1). Les deux contraires dont il est ici question ne semblent autres que le libre-arbitre et la grâce. Une appréciation aussi indépendante chez l'ami d'Antoine Arnauld, chez le pénitent de M. de Sacy nous permet d'attendre de lui une large part d'éclec-

1) Fr. 865.

tisme dans l'adhésion aux doctrines de Port-Royal.

Si l'on veut exposer l'erreur janséniste dans son ordre logique 1), il convient d'en placer le point de départ dans une fausse conception de l'état de la nature élevée à l'ordre surnaturel. Pour Jansénius, la grâce et les dons préternaturels accordés au premier homme, loin de constituer des dons gratuits dépassant les exigences de la nature, sont rigoureusement dus à celle-ci. L'état de pure nature était irréalisable. Il semble que Pascal, dans les *Pensées*, incline vers cette doctrine. Parlant de la tendance de l'homme vers Dieu, il affirme que ce désir est « *naturel* à l'homme, puisqu'il est *nécessairement* dans tous

1) Nous n'avons pas voulu faire ici un exposé historique et génétique du jansénisme. Nous nous sommes efforcé de montrer, non comment ces doctrines s'enchaînaient et s'engendraient dans la tête de l'Évêque d'Ypres, mais comment elles se relient entre elles par le lien de leur logique interne. Aussi bien, le jansénisme de Pascal étant, comme on le verra, partiel, notre tâche devait consister à montrer l'importance relative des fragments de doctrine qu'il empruntait à la théologie de l'*Augustinus;* il nous fallait donc exposer quels étaient, dans celle-ci, les idées-mères et les principes, quels, les théories dérivées et les corollaires. Nous avions encore un autre motif de procéder ainsi. Ne nous adressant pas à un public de théologiens, il nous fallait chercher, avant tout, à être clair dans une matière aussi difficile, aussi compliquée, où l'exactitude est toute en des nuances nombreuses et délicates. Or le meilleur moyen de nous faire comprendre de lecteurs auxquels les spéculations sur la grâce ne sont pas familières, était de procéder méthodiquement, d'exposer le jansénisme dans sa suite rigoureusement logique.

et qu'il *ne peut pas ne pas l'avoir...* » 1). Si l'on fait l'étude interne du fragment auquel appartient cette phrase, si on le rapproche d'autres textes, on voit qu'ici et ailleurs, lorsqu'il parle de Dieu envisagé comme notre fin, Pascal considère uniquement en lui l'objet de la « vision » ou de la « possession béatifique ». Or, en réalité, la vision de l'essence divine dépasse les forces et les exigences de toute nature contingente,elle appartient à l'ordre surnaturel. Mais Pascal affirme que le désir d'y arriver est « naturel », qu'il se trouve « nécessairement dans tous » et que l'homme « ne peut pas ne pas l'avoir ». Il semble nier la gratuité de la grâce et souscrire à la théorie janséniste. Seulement nous n'avançons notre interprétation qu'avec une certaine timidité : une des prémisses sur lesquelles elle se fonde consiste en une seule phrase, et encore inachevée. Il y a d'ailleurs lieu de supposer que Pascal ne s'est jamais posé le problème du caractère gratuit ou nécessaire de la grâce, comme objet de méditations. L'opinion janséniste flottait plutôt dans son esprit... Aussi bien, des spéculations sur ce genre de sujets répugnaient à l'esprit de Pascal. Il tenait trop en défiance la raison raisonnante, il se tournait trop exclusivement vers la pratique du christianisme et vers l'ascétisme le plus rigide, pour s'intéresser aux profondes et délicates recherches

1) Fr. 425.

des scolastiques sur l'état de pure nature ou de nature élevée. « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, écrivait-il, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre, et qui passent l'état de notre capacité présente. »

« Tout cela nous est inutile à savoir pour en sortir »... 1).

La fausse conception que Jansénius se fait de l'état de grâce en Adam l'amène à une nouvelle erreur, relativement à la déchéance de l'homme. La nature humaine, en vertu de la faute originelle, n'est plus qu'une ruine. Le péché héréditaire l'a viciée totalement, jusque dans son fond. Aussi bien la grâce et les dons préternaturels, étant constitutifs de l'être même de l'homme, comme la faute a eu pour effet de les lui enlever, elle l'a, du coup, détruit radicalement.

L'Apologie eût porté des traces profondes de cette doctrine qui blasphème la justice et la bonté divines. Elle guidait la main de Pascal lorsqu'il traçait, pour le libertin, son portrait pessimiste de l'homme. Toutefois, il faut le reconnaître, elle ne s'y trouve pas reprise dans son intégrité. Pour Pascal, la nature est corrompue, physiquement atteinte par la concupiscence. Mais il y reste un élément de noblesse, un instinct

1) Fr. 560.

qui la soulève. « La grandeur de l'homme est si visible, observe-t-il, qu'elle se tire même de sa misère... » 1). « Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes sans lui montrer sa grandeur » 2). *Grandeur, misère :* cette antithèse qu'il inscrit en tête de plusieurs fragments, résume, pour lui, tout l'homme. Jansénius supprime le premier terme de l'antinomie : ceci met entre le maître et son disciple, une notable différence. Si donc la psychologie pascalienne semble difficilement conciliable avec l'orthodoxie, on ne peut, cependant, l'identifier avec la conception janséniste. Sans épurer celle-ci, en général elle l'atténue.

Sans doute, Pascal a trop affaibli l'intelligence. Il la déprécie avec une ardeur sectaire. S'il attaque les solutions des casuistes, c'est, entre autres, pour ce motif qu'elles proviennent d'une raison viciée par le péché d'Adam. « S'ils ne renoncent à la probabilité, déclare-t-il, leurs bonnes maximes sont aussi peu saintes que les méchantes, car elles sont fondées sur l'autorité humaine ; et ainsi, si elles sont plus justes, elles seront plus raisonnables, mais non pas plus saintes. *Elles tiennent de la tige sauvage sur quoi elles sont entées* » 3). Autre part, il accentue encore le caractère hétérodoxe de sa pensée :

1) Fr. 409.
2) Fr. 418.
3) Fr. 920.

« Les casuistes soumettent la décision à la raison *corrompue*, et le choix des décisions à la volonté *corrompue*, afin que tout ce qu'il y a de *corrompu dans la nature* de l'homme ait part à sa conduite » 1). Aussi, il ne peut admettre que cette raison viciée puisse avoir, en dehors de Jésus-Christ, relativement à l'existence de Dieu, autre chose « que des preuves impuissantes ». « Sans ce Médiateur, nous est ôtée toute communication avec Dieu » 2). La nature corrompue par le péché est indigne de Lui : les hommes dans l'état actuel sont « des ennemis de Dieu ». Le jansénisme lui fait rejeter les preuves de la théodicée classique ; il lui fait, pour une bonne part, préférer, dans sa démonstration du christianisme, la voie qui conduit l'athée à Dieu par l'intermédiaire de Jésus-Christ ; il est ainsi un des motifs qui le déterminèrent à rejeter la méthode apologétique traditionnelle.

Pas plus que l'intelligence,la volonté n'échappe à la condamnation. Pour Pascal, on vient de le voir, elle aussi est corrompue, elle est infectée par les trois concupiscences. Sans la grâce du Christ, l'homme se recherche lui-même, et il est généralement incapable d'aucun autre amour. « La concupiscence et la force sont la source

1) Fr. 907. Dans ce fragment et dans le précédent, les mots en italiques ne le sont pas dans le texte : c'est nous qui les soulignons.
2) Fr. 547.

de toutes nos actions : la concupiscence fait les volontaires ; la force, les involontaires » 1).

Le désordre et le péché se trouvent aussi à la base de nos sociétés. Notre prétendue justice qu'est-elle donc ? Elle naît de la coutume et de la force, elle est le fruit de la concupiscence et de l'imagination. Le même virus la pénètre, qui corrompt, en général, les actes et les productions de la nature. Pascal, avec sa géométrie passionnée, ne recule pas devant cette conséquence extrême, mais logique, de la sombre doctrine qui avait si profondément pénétré son esprit.

Non moins que le vrai, le bien et la justice, le bonheur lui paraît s'être enfui de cette terre. « Sans Jésus-Christ, affirme-t-il, il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère... Hors de Lui, il n'y a que vice, misère, erreur, ténèbres, mort, désespoir » 2).

Toutefois, il ne faudrait pas s'attacher exclusivement à ces aspects de la philosophie de Pascal. A côté de ces corollaires rigoureux des principes jansénistes, il pose des affirmations nettement contraires. Si la raison est impuissante, l'instinct nous fait éprouver des certitudes profondes. S'il écarte dédaigneusement les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, Pascal

1) Fr. 334.
2) Fr. 546.

reconnaît que le cœur a gardé, en quelque façon, le souvenir de son Auteur. Et même lorsqu'il déclare impuissantes les démonstrations de la théodicée, c'est en songeant aux athées endurcis qui refusent habituellement de s'y rendre. Elles possèdent, à ses yeux, une certaine valeur intrinsèque. A la morale artificielle de l'esprit s'oppose la morale du jugement ou du cœur, qui est la vraie. Les opérations de la volonté ne sont pas *intégralement* viciées par les trois convoitises. Certes, à lire certains fragments, d'un jansénisme singulièrement caractérisé, l'on pourrait mettre en doute cette dernière affirmation et croire qu'elle ne reflète pas exactement la conviction de Pascal. On se demanderait si l'auteur des *Pensées* ne tombe pas, avec Port-Royal, dans l'erreur de Baïus qui considère les vertus naturelles comme des vices, et les actes les plus vertueux de la nature déchue, comme des péchés. Pascal écrit : « Nos prières et nos vertus sont abominables devant Dieu, si elles ne sont les prières et les vertus de Jésus-Christ » 1). Et d'autre part, on connaît cette proposition baïaniste : « Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, et les vertus des philosophes sont des vices » 2). La parenté des deux affirmations semble très proche. Néanmoins, elle existe plus dans les apparences

1) Fr. 668.
2) Denzinger, *Enchiridion*, n. 905.

que dans la réalité. Les mots sont semblables, la pensée diffère. L'illustre solitaire de Port-Royal reprend la formule, il n'adhère pas à la doctrine erronée qu'elle recouvre. Faut-il s'étonner si, « en ébauchant les matériaux de son livre, Pascal reflète parfois le langage qu'il entendait parler autour de lui » ? 1) Mais en reprenant les expressions des « Messieurs », il n'en a pas toujours, tant s'en faut, adopté toutes les erreurs dogmatiques. Particulièrement, nous pensons qu'il ne souscrit pas à l'erreur de Baïus. Il faut en convenir, il n'épargne pas les philosophes « qui ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états » 2). Il sait, pourtant, leur décerner une large part d'éloges auxquels un janséniste, rigoureusement fidèle aux traditions de M. de Saint-Cyran, n'eût jamais consenti. Epictète « mériterait d'être adoré » 3), s'il avait connu l'impuissance de l'homme aussi bien que la grandeur de ses devoirs. Pascal admire les vertus des philosophes et en tire une preuve de la spiritualité de l'âme : « Les philosophes qui ont dompté leurs passions,

1) *Les Pensées de Pascal*, édition Guthlin. Introduction, p. CXLI. Paris, Lethielleux. — Nous reprenons cette remarque de l'abbé Guthlin, qui nous paraît juste en elle-même. On en conclurait à tort que nous approuvons l'usage qu'il en fait, pour tâcher à établir l'orthodoxie de Pascal et pour montrer en lui un janséniste en paroles et non point en fait.

2) Fr. 525.

3) *Entretien avec M. de Sacy*, p. 149.

quelle matière l'a pu faire ?» 1). Il sait exalter les héros de l'antiquité païenne. « Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Epaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité » 2). Eût-il tenu ce langage, s'il avait pensé que les œuvres des infidèles sont des péchés et les vertus des philosophes, des vices ? Nous ne le croyons pas. S'il se trouve dans les *Pensées* des expressions et des phrases qui feraient supposer, chez leur auteur, l'adhésion à la doctrine baïaniste, il convient, conformément à la méthode d'interprétation que nous avons pratiquée constamment au cours de ces études, de les rapprocher des passages qui les contredisent, il convient aussi de les interpréter en fonction de la théorie générale des deux contraires qui fait reconnaître à Pascal, dans l'homme, et dans chacune de ses puissances, un mélange de grandeur et de bassesse, un vestige de la primitive élévation, au milieu des ruines et des misères de la concupiscence. Pascal reconnaît donc que l'homme, corrompu par le péché, est néanmoins capable d'actes moralement bons, qui commandent la louange et même l'admiration. D'accord avec la doctrine orthodoxe, il leur dénie, indépendamment de la

1) Fr. 349.
2) Fr. 353.

grâce du Christ, tout caractère *méritoire* par rapport à la fin surnaturelle de l'homme. Toutefois, il nous semble pécher en ce qu'il se montre avare d'éloges pour les mouvements les plus nobles de la nature. Par le fait qu'ils ne se rapportent pas à l'unique nécessaire, il se croit obligé de les déprécier, afin de mettre hors pair les actions inspirées par la grâce. Avec sa fougue outrancière, il se laissera même aller parfois, sans examiner si elles correspondent adéquatement à son sentiment personnel, aux invectives contre la nature corrompue, qu'il trouvait dans les écrits et sur les lèvres des hommes de Port-Royal.

Ainsi, d'après Pascal, l'intelligence et la volonté sont profondément viciées par le péché d'Adam : en cela il est fortement teinté de jansénisme. Mais il ne suit pas jusqu'au bout l'évêque d'Ypres. Si réduite soit-elle, il reste pour lui, dans ces puissances, une capacité de vrai et de bien.

De même, dans le domaine social, de la concupiscence et des puissances de désordre qui constituent le fondement de nos lois, on est parvenu à tirer « des règles admirables de police, de morale et de justice... » 1). Dans cet ordre de choses qui semblait consacrer le triomphe exclusif de nos misères, la bassesse engendre

1) Fr. 453.

encore un élément de grandeur. La doctrine des deux contraires, qui donne la clef de la pensée de Pascal, nous permet aussi de la situer par rapport au jansénisme.

Toutefois, la question n'est pas vidée entièrement. Par delà les facultés, il y a la nature même de l'homme. Pascal, après Jansénius, la déclare foncièrement corrompue: L'homme est « iniquité maintenant depuis le premier péché » 1). « Si l'on ne se connaît plein de superbe, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d'injustice, on est bien aveugle » 2). Chacun des trois ordres qui constituent, pour lui, l'univers entier, se trouve pénétré par une concupiscence correspondante. Les trois convoitises ont donné naissance aux sectes philosophiques. On le voit, c'est le langage même du jansénisme, c'en paraît être la pure doctrine. « La concupiscence nous est devenue naturelle, et a fait notre seconde nature » 3). Mais ce même fragment, qui paraît si nettement accuser son jansénisme, précise la pensée de Pascal et montre que, tout en s'inspirant de la théologie de Port-Royal, il la transforme et la corrige dans une certaine mesure. « Ainsi, ajoute-t-il, il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise. » Sans doute, il a vu l'homme à travers les considéra-

1) Fr. 514.
2) Fr. 450.
3) Fr. 660.

tions de Jansénius sur l'état de nature tombée, mais pour le connaître il est descendu dans sa propre conscience, il l'a considéré dans ceux qui l'entouraient et aussi dans Montaigne : quel que fût l'affreux pessimisme de la secte dont il se fit le protagoniste, il ne put nier les aspects de grandeur et de beauté de la nature. Et cette étude de l'homme, dans le jansénisme, dans l'expérience personnelle et dans l'expérience des siècles que Montaigne lui semblait résumer, a donné naissance à son appréciation dualiste et à sa philosophie antinomique.

Après la déchéance de l'état d'élévation à la vie surnaturelle, vient la réparation dans le Christ. Pour Jansénius, Jésus-Christ n'est mort que pour un petit nombre d'élus. Les autres, il les laisse dans la masse des réprouvés ; Dieu les damne à raison du péché d'Adam qui a vicié leur essence jusque dans ses profondeurs. C'est là, la cinquième des Propositions condamnées par les Papes Innocent X et Alexandre VII. « Il y a erreur semi-pélagienne à dire que le Christ est mort et a versé son sang pour tous les hommes. » Le prédestinatianisme, dont cette proposition est l'un des aspects, constitue un des principes fondamentaux du jansénisme : les quatre autres Propositions en découlent.

L'émouvant mystique qui écrivit le *Mystère de Jésus* ne put admettre cette doctrine. Il la rejette en termes formels :« Jésus-Christ rédemp-

teur de tous », écrit-il, et supposant, reproduisant peut-être un dialogue entre un janséniste fidèle à l'*Augustinus* et lui, il continue : « — Oui, car il a offert, comme un homme qui a racheté tous ceux qui voudront venir à lui. Ceux qui mourront en chemin, c'est leur malheur, mais quant à lui, il leur offrait rédemption. — Cela est bon en cet exemple où celui qui rachète et celui qui empêche de mourir sont deux, mais non pas en Jésus-Christ qui fait l'un et l'autre. — Non, car Jésus-Christ en qualité de rédempteur n'est pas peut-être maître de tous ; et ainsi, en tant qu'il est en lui, il est rédempteur de tous. »

« Quand on dit que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception, ce qui est favoriser le désespoir ; au lieu de les en détourner pour favoriser l'espérance » 1).

Malgré ce désaveu du prédestinatianisme janséniste, il serait faux de dire que la théologie de Pascal n'en porte aucune trace. « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, écrit-il, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns, et éclairer les autres » 2). « Les prophéties citées dans l'Evangile, vous croyez qu'elles sont

1) Fr. 781. — Voyez encore : Fr. 774 : « Jésus-Christ pour tous, Moïse pour un peuple.

... Aussi c'est à Jésus-Christ d'être universel ; l'Eglise même n'offre le sacrifice que pour les fidèles : Jésus-Christ a offert celui de la croix pour tous. »

2) Fr. 566.

rapportées pour vous faire croire ? Non, c'est pour vous éloigner de croire » 1). Nous pourrions alléguer de même plusieurs des fragments qui se rattachent à sa théorie sur la clarté et l'obscurité de la foi. Toutefois, il faut entendre ces passages aux allures hétérodoxes, dans un sens tout différent des apparences. Encore une fois, le jansénisme est ici dans l'expression outrée, non point dans la pensée. Pascal a repris le langage de la secte pour recouvrir une doctrine irréprochable. Si Dieu aveugle ou éclaire, c'est subordonnément au libre choix de chaque homme. Il faut dire « qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, et capables de Dieu... » 2). « Dieu a voulu racheter les hommes, et ouvrir le salut à ceux qui le cherchaient. Mais les hommes s'en rendent si indignes qu'il est juste que Dieu refuse à quelques-uns, à cause de leur endurcissement, ce qu'il accorde aux autres par une miséricorde qui ne leur est pas due... ; parce que tant d'hommes se rendent indignes de sa clémence, il a voulu les laisser dans la privation du bien qu'ils ne veulent pas... et ainsi, voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui

1) Fr. 588.
2) Fr. 557.

le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire » 1).

Ces passages ne montrent-ils pas que Pascal est loin de la théorie prédestinatienne de Jansénius? Qu'on les rapproche d'ailleurs du fragment, déjà cité, où l'illustre apologiste voit dans Jésus, le Rédempteur universel, *Redemptor omnium,* comme dit la liturgie, et l'on verra que notre interprétation, favorable à Pascal, s'impose avec une évidence irrésistible.

Le principal reproche que l'on peut adresser à sa doctrine sur le mélange de clartés et d'ombres dans la foi, c'est d'avoir trop épaissi ces dernières. De même que Pascal exagère la difficulté pour la nature déchue d'arriver à des connaissances certaines sur Dieu, ainsi il tombe dans l'excès, lorsqu'il découvre dans la foi quelques pâles rayonnements au milieu d'obscurités profondes. On relève ici l'influence janséniste, on aperçoit l'action de sa doctrine sur la dégradation originelle de la nature humaine et sa tendance à restreindre les effets du relèvement dans le Christ.

1) Fr. 430.

Le prédestinatianisme janséniste, qui, entre autres erreurs, fait mourir le Messie pour quelques élus seulement, est fécond en conséquences néfastes. En psychologie, il engendre, logiquement, sinon de l'aveu de ses partisans, la négation du libre-arbitre. Puisque Jésus-Christ veut, d'une volonté souveraine et efficace, sauver quelques hommes choisis au sein de la *massa damnata*, il est nécessaire, d'après Jansénius, que ceux-ci obéissent passivement à sa motion surnaturelle. Car, pour fonder la certitude de l'élection divine, il lui semblait que la grâce dût entraîner fatalement la volonté de l'élu. La deuxième et la quatrième Propositions énoncent cette hérésie : « Dans l'état de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure. » « Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieure prévenante pour toutes les bonnes œuvres, même pour le commencement de la foi : ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que la volonté pût résister ou adhérer à la grâce ». D'un autre côté, ceux que Dieu avait exclus du bénéfice de la Rédemption, se trouvaient abandonnés à la corruption de leur nature. La concupiscence en était totalement maîtresse. Son action se faisait sentir sur les réprouvés, aussi irrésistible que celle de la grâce sur les élus. Il semble que Jansénius, posé ces prémisses, fût contraint de nier, avec Luther et Calvin, la liberté humaine. Mais l'hérésie eût

été trop flagrante. Il affirmait donc l'existence du libre-arbitre. Mais, recourant à un artifice souvent employé, il ne maintenait le nom que pour supprimer la chose. « Le mérite ou le démérite moral, dans l'état de nature, ne requiert pas en l'homme une liberté affranchie de la nécessité intérieure d'agir ; il suffit d'une liberté soustraite à la coaction ou contrainte extérieure. » C'est la troisième Proposition. La volonté, pour lui, subissait passivement un jeu de bascule, oscillant sous l'action alternative, mais également irrésistible, de la concupiscence et de la grâce. Il dénommait ce déterminisme, la théorie de « la délectation relativement victorieuse ».

Pascal, dans les *Pensées*, ne souscrit pas à ces déductions du jansénisme. Et cette attitude est, chez lui, logique. Il n'admettait que partiellement les thèses de l'*Augustinus* sur l'état de nature déchue, il en rejetait la théorie prédestinatienne de la Rédemption. Or, ces erreurs constituent des principes fondamentaux du jansénisme, d'où sort, entre autres erreurs, son déterminisme.

Pascal posait, au contraire, des principes, sinon toujours opposés, au moins différents. Pour lui, la nature, après la chute, et particulièrement la volonté ne se trouvent point totalement sous l'empire de la concupiscence. Le Christ est le Rédempteur universel. Il est mort pour tous.

S'il en est qui se damnent, il faut l'imputer à leur faute. Les élus seront sauvés parce qu'ils auront répondu à l'appel divin. D'où il suit que Pascal admet l'intervention de la liberté dans l'acte surnaturel. Il admet aussi, bien que dans une proportion fort réduite, la persistance du libre-arbitre dans la nature déchue. Il ne souscrit donc pas, au moins dans son sens strict, à la théorie de « la délectation relativement victorieuse ». Et s'il dit quelque part que « deux principes... partagent les volontés des hommes, la cupidité et la charité » 1), cette affirmation, empreinte de jansénisme, ne recèle pas cependant le déterminisme de l'*Augustinus :* c'est encore un exemple de l'hétérodoxie de Pascal dans les *Pensées*, souvent moins grave que son vocabulaire ne le donnerait à penser. Mais il y a plus. Sa psychologie de l'acte de foi fait une part très large — trop large même — à l'activité volitive. Elle met à la base de la croyance un pari, une libre option dans le sens de la probabilité intellectuelle la plus forte, et du plus grand bien. Certes, on ne peut reprocher à Pascal d'annihiler, avec Jansénius, la personnalité humaine, pour ce qui regarde l'intervention de la volonté libre dans l'acte surnaturel. Cependant,si Pascal écarte le déterminisme janséniste, il est loin

1) Fr. 571.

d'être indemne des enseignements de la secte sur les rapports de la grâce réparatrice avec la nature tombée 1). N'insiste-t-il pas trop exclusivement sur le dogme de la chute et de la rédemption ? Ne fait-il pas consister toute la religion en Adam et en Jésus-Christ ? Ne fait-il pas la part trop large à la concupiscence dans la nature

1) Jansénius tirait de sa théorie prédestinatienne et de son déterminisme, ce corollaire : point de grâce *suffisante* qui ne soit *efficace*. Lorsque Dieu accorde à un homme les grâces nécessaires pour qu'il soit sauvé, les opérations voulues par sa volonté toute puissante s'ensuivent nécessairement. Il n'y a donc point lieu de distinguer les grâces suffisantes et les grâces efficaces. La grâce suffisante est efficace.

Mais si la grâce suffisante s'identifie à l'efficace, il faudra admettre, lorsque le juste pèche, que la grâce suffisante lui fait défaut. C'est la première des cinq propositions : « Quelques commandements de Dieu sont impossibles pour les hommes justes, malgré leur volonté et leurs efforts, avec les forces dont ils disposent dans le moment ; et la grâce qui les rendrait possibles leur fait défaut ».

Toute cette théologie sur la grâce suffisante et sur la grâce efficace découle de la doctrine prédestinatienne et déterministe de Jansénius. Aussi bien, posé que Jésus-Christ n'est mort que pour quelques hommes, il est certain que les mérites du sacrifice de la croix ne sont pas attribués aux réprouvés et qu'ils n'ont pas les grâces suffisantes pour se sauver. Seuls, les élus les obtiendront. Mais ceux-ci, Dieu les prédestine fatalement. Leur volonté ne résiste ni n'adhère aux grâces que Jésus-Christ leur a méritées. Puisque Dieu leur accorde la grâce, suffisante pour que l'action salutaire s'ensuive, celle-ci se produira inévitablement. En dernière analyse, la grâce suffisante sera toujours efficace. Par conséquent, lorsque le juste pèche, il est permis d'affirmer que, la grâce efficace lui faisant défaut, la suffisante ne lui fut non plus conférée.

Pascal, sans admettre les principes d'où elles découlent,

déchue, et n'y donne-t-il pas à la grâce trop de ruines à relever ?

Sans Jésus-Christ, nous sommes si peu capables de vrai et de bien. En lui, se trouvent, à peu de choses près, la solution de tous les problèmes et la source de toute vertu. Cette antithèse se retrouve constamment dans les *Pensées*. Elle eût

a souscrit à ces déductions de Jansénius. Dans la seconde Provinciale, il écrivait : « les jansénistes... veulent qu'il n'y ait aucune grâce actuellement suffisante qui ne soit aussi efficace ; c'est-à-dire, que toutes celles qui ne déterminent point la volonté à agir effectivement, sont insuffisantes pour agir, parce qu'ils disent qu'on n'agit jamais sans *grâce efficace* ». Dans le volume des *Pensées*, nous trouvons des fragments, très informes il est vrai, où cette doctrine se trouve reprise : « Concluons donc que, puisque l'homme est iniquité maintenant depuis le premier péché et que Dieu ne veut pas que ce soit par là qu'il ne s'éloigne pas de lui, ce n'est que par un premier effet qu'il ne s'éloigne pas. »

« Donc ceux qui s'éloignent n'ont pas ce premier effet sans lequel on ne s'éloigne pas de Dieu, et ceux qui ne s'éloignent pas ont ce premier effet. Donc ceux qu'on a vus possédés quelque temps de la grâce par ce premier effet, cessent de prier, manque de ce premier effet » (Fr. 514).

« Saint Augustin a dit formellement que les forces seraient ôtées au juste » (Fr. 515).

Sans doute ces notes que nous trouvons parmi les *Pensées* n'étaient pas destinées à l'*Apologie*, elles furent écrites, comme M. Brunschvicg l'a montré par des rapprochements de textes, en vue de la *Lettre sur les commandements de Dieu* (1655), et ainsi se rattachent à la polémique des *Petites Lettres*. Mais il faut penser que Pascal n'a point varié sur ce point : lorsqu'il travaillait à son grand ouvrage religieux, il demeurait fidèle à cette théologie qu'il croyait être celle de saint Augustin. Nous en donnerons comme preuves son attitude lors du différend qui surgit entre lui, Domat et M. de Barcos d'une

constitué l'essence de l'Apologie, et toute la démonstration qui s'y fût trouvée développée aurait tourné sur ces deux pôles. Marquant les divisions de son grand ouvrage religieux, n'écrivait-il pas : « *Première partie:* Misère de l'homme sans Dieu. »

« *Seconde partie :* Félicité de l'homme avec Dieu » 1).

Au surplus, il interprète les deux termes de l'antinomie, dans un sens qui, tout en n'étant

part, et d'autre part Arnauld et Nicole, relativement à la signature du formulaire (1661) et particulièrement son *Écrit sur la signature* (Edit. Brunschvicg, pp. 239 et suiv.).

Comment Pascal ne s'apercevait-il pas qu'en admettant les déductions jansénistes sur la grâce efficace et la grâce suffisante, il niait logiquement sa doctrine orthodoxe sur Jésus Rédempteur universel et qu'il ne se trouvait pas si éloigné de la théologie prédestinatienne de l'*Augustinus ?* Aussi bien, posé qu'il n'est point de grâce suffisante qui ne soit efficace, comme tous les hommes ne se sauvent pas, et comme par suite la grâce efficace n'est point donnée à tous, il s'ensuit qu'il en est de même de la grâce suffisante. Mais si tous les hommes n'ont pas la grâce suffisante pour se sauver, le Christ n'est pas mort pour tous. Pascal, s'il eût été conséquent, aurait dû renoncer à ce corollaire du prédestinatianisme janséniste, qui fait de toute grâce suffisante une grâce efficace, ou bien admettre le principe que cette conséquence implique nécessairement ; il lui fallait revenir à l'orthodoxie complète ou concéder sensiblement plus à la doctrine hétérodoxe. Ce jansénisme mitoyen était une position logiquement intenable, et nous ne doutons pas, qu'à son esprit géométrique, l'alternative se fût inévitablement imposée, ou de redevenir catholique, ou de se rapprocher de l'intransigeance du jansénisme de la première période, celle de Corneille Jansénius et de l'abbé de Saint-Cyran.

1) Fr. 60.

pas purement janséniste, n'en relève pas moins de l'*Augustinus*. Pascal se représente l'homme dépouillé de la grâce, comme un être mutilé dans son essence même. Il ne le ruine pas de fond en comble, comme Jansénius. De cet édifice fracassé, il laisse debout quelques pierres, rares vestiges d'un temps de bonheur et de gloire. D'un autre côté, s'il n'attribue pas exclusivement au Christ toute l'activité surnaturelle qui se produit en nous, il s'efforce, dirait-on, d'enlever le plus possible à l'homme, pour tout rapporter à l'action de la grâce réparatrice.

Et pourtant, si le christianisme est une clarté, s'il confère à qui le pratique avec tout son cœur et toute son âme, une vie incomparablement vigoureuse et forte, est-ce une raison pour ravaler la nature humaine, pour lui dénier la capacité d'arriver à de fermes certitudes scientifiques, pour mettre de la mauvaise grâce à louer ses élans les plus beaux, et voir avant tout en elle la misérable esclave de la concupiscence ? La vie, dans le Christ, est une joie et une espérance : elle satisfait, au delà de toute mesure, nos tendances les plus essentielles. Mais on chercherait vainement là une raison de ne point estimer et aimer la nature humaine dans son indéfectible noblesse, et d'attribuer à la révélation presque toutes ses certitudes, à la grâce presque toutes ses vertus. Pascal a versé dans cette illusion commune à tant de croyants, qui, selon sa

propre formule, ont le zèle sans la lumière 1), et qui croient faire œuvre pie à déprécier la nature, pour mieux exalter les dons de la grâce. Cette tendance peut être proche du calvinisme, au moins du jansénisme; elle est loin d'être toujours rigoureusement catholique.

Ainsi la démonstration apologétique de Pascal nous paraît porter des traces, malheureusement trop profondes, du jansénisme. Ravalant la nature, pour conférer à la grâce une action, sinon exclusive, au moins démesurée, nous doutons qu'elle soit dans les nuances de l'orthodoxie. Toutefois la doctrine pascalienne s'affranchit souvent de l'influence de Port-Royal, et nous croyons avoir montré qu'en certains points, d'essentielle importance, elle s'éloigne notablement de la théologie officiellement reçue dans la maison 2). Aussi nous ne pouvons admettre la thèse de M. Sou-

1) Fr. 865.

2) On retrouve, généralement, dans l'Apologie, la morale janséniste avec son rigorisme glacial. Celle-ci constitue une application pratique, faite par M. de Saint-Cyran, de la théologie de l'*Augustinus*. Puisque l'homme est totalement vicié par la concupiscence, il faut condamner les mouvements les plus naturels, ne s'attacher à personne et ne pas permettre qu'on s'attache à vous, se haïr, mater constamment sa chair coupable et prendre plaisir à la faire souffrir... Si Dieu prédestine fatalement un petit groupe d'élus, il faut vivre dans un perpétuel tremblement et dans une crainte incessante au sujet de son salut éternel. Angélique Arnauld, la rigide et impérieuse Mère, fut une des héroïnes de ce christianisme faussé. Plusieurs des « Messieurs » s'acharnèrent à poursuivre cet idéal auquel manquent la pondération et

riau, qui fait de Pascal un janséniste plus radical que Jansénius lui-même, et d'après qui « ses *Pensées* sont surtout une exposition du jansénisme exaspéré, un nouvel *Augustinus* revu et considérablement aggravé » 1). Mais le chanoine Guthlin nous paraît bien indulgent lorsqu'il

la flamme du vrai christianisme. M. de Sacy, au dire de Fontaine, répétait constamment cette parole de Job : « *Semper enim quasi tumentes super me fluctus timui Deum, et pondus ejus ferre non potui* ». M. de La Rivière vivait dans les bois et ne faisait qu'un seul repas par jour. M. Hamon allait en guenilles et, donnant le sien aux pauvres, mangeait en cachette le pain des chiens. M. de Pontchâteau, à partir d'un certain moment ne changea plus de chemise. On connaît la ceinture de fer « pleine de pointes » que Pascal portait à nu sur sa chair, et, raconte Mme Périer, « lorsqu'il lui venait quelque pensée de vanité, ou qu'il prenait quelque plaisir au lieu où il était, ou quelque chose semblable, il se donnait des coups de coude pour redoubler la violence des piqûres... » (*Vie de Blaise Pascal*, p. 23).

Il est remarquable cependant que, pour lui, ce rigorisme ne constitue qu'un seul aspect de la morale chrétienne. « Une personne, écrit-il, me disait un jour qu'il avait une grande joie et confiance en sortant de confession. L'autre me disait qu'il restait en crainte. Je pensai, sur cela, que de ces deux on en ferait un bon, et que chacun manquait en ce qu'il n'avait pas le sentiment de l'autre » (Fr. 530). Cette morale, où l'humilité ne va pas sans une certaine élévation, où la crainte se tempère d'espérance, n'est plus conforme aux principes jansénistes. Elle se rattache à la conception mixte que Pascal se fait de la nature déchue, et à sa doctrine sur le Rédempteur universel. Et ainsi se trouve régressivement confirmée l'interprétation que nous avons proposée du « jansénisme » de Pascal.

1) Maurice Souriau, *Pascal* (Collection des Classiques populaires), p. 183. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1898.

affirme que, dans les *Pensées*, la nature de l'homme n'est pas « amoindrie ou étouffée ». Il se montre plein de mansuétude, lorsqu'il adresse — timidement — à Pascal ce seul reproche : « de refléter, sinon la doctrine, du moins l'*esprit* janséniste » 1). Il découvre même chez le sévère moraliste des *Pensées* — qui fut d'ailleurs aussi le pamphlétaire des *Petites Lettres* 2) — « moins

1) *Les Pensées de Pascal,* édition Guthlin. *Essai sur l'Apologétique de Pascal*, p. CLVIII.

2) Le jansénisme des *Provinciales*, quant à la doctrine du moins, est en somme le même que celui des *Pensées.* Comme nous l'avons dit plus haut, Pascal semble n'avoir jamais varié, du moins après la deuxième « conversion » dans son adhésion partielle à l'*Augustinus.*

Dans la 18e Provinciale, il affirme l'existence du libre-arbitre dans la nature déchue, sa persistance même sous la motion de la grâce efficace, le pouvoir qu'il possède de résister à la grâce, et le fait de sa résistance. « Ils (les Port-Royalistes) ne savent que trop que l'homme, par sa propre nature, a toujours le pouvoir de pécher et de résister à la grâce, et que, depuis sa corruption, il porte un fond malheureux de concupiscence qui lui augmente infiniment ce pouvoir ; mais que néanmoins, quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde, il lui fait faire ce qu'il veut et en la manière qu'il le veut, sans que cette infaillibilité de l'opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme, par les secrètes et admirables manières dont Dieu opère ce changement... » « C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l'homme sans lui imposer de nécessité ; et que le libre-arbitre qui peut toujours résister à la grâce, mais qui ne le veut pas toujours, se porte aussi librement qu'infailliblement à Dieu, lorsqu'il veut l'attirer par la douceur de ses inspirations efficaces ».

Dans d'autres endroits, il s'explique globalement au sujet des cinq Propositions : « Car n'est-il pas vrai, dit-il entre autres, que si l'on demande en quoi consiste l'hérésie de ceux que vous appelez jansénistes, on

un exclusivisme doctrinal et théorique qu'un exclusivisme de tempérament et de sentiment qui relève de la psychologie plus que de la dogmatique » 1). A ces jugements contradic-

répondra incontinent que c'est en ce que ces gens-là disent que les commandements de Dieu sont impossibles ; qu'on n'a pas la liberté de faire le bien et le mal ; que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes, mais seulement pour les prédestinés ; et enfin qu'ils soutiennent les cinq propositions condamnées par le pape ? » Calomnie, ajoute-t-il, car « ces docteurs firent paraître plusieurs écrits, et entre autres celui *De la grâce victorieuse* qu'ils produisirent en même temps, où ils rejettent ces propositions, et comme hérétiques et comme étrangères. Car ils disent, dans la préface, que « ce sont des propositions hérétiques et luthériennes, fabriquées et forgées à plaisir, qui ne se trouvent ni dans Jansénius, ni dans ses défenseurs » (Dix-septiéme lettre). Pascal se trompe, mais de bonne foi : il prête ses propres sentiments à tous les hommes de la secte. Il s'ensuit que ce fragment nous est très utile pour connaître au moins sa propre pensée et pour déterminer la dose de jansénisme qui l'avait pénétré. Or, sa déclaration est claire et nette : il rejette les fameuses propositions jansénistes — sauf la première, semble-t-il : « Quelques commandements de Dieu sont impossibles pour les hommes justes, malgré leur volonté et leurs efforts, avec les forces dont ils disposent dans le moment ; et la grâce qui les rendrait possibles leur fait défaut ». Pascal, dans le passage que nous venons de citer, ne rejette pas cette proposition, mais une proposition, en réalité, toute différente : ce qui est hérétique et luthérien, déclare-t-il, c'est de soutenir que « les commandements de Dieu sont impossibles ». En réalité, à part quelques mots identiques, les deux affirmations n'ont rien de commun. On comprend d'ailleurs que l'auteur des Provinciales éprouve, au sujet de cette proposition, un certain embarras et qu'il recoure, malgré son habituelle sincérité, à une formule quelque peu... escobartine : comme nous l'avons montré, il adhérait, en fait, à cette proposition dans sa forme et son sens condamnés.

1) *Essai sur l'Apologétique de Pascal*, p. CLIX.

toires, nous appliquerons le critère du grand penseur : « Tous leurs principes sont vrais... Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi » 1).

Joseph de Maistre disait de Pascal : « c'est... le seul écrivain de génie qu'ait, je ne dis pas *produit*, mais *logé* pendant quelques moments la trop fameuse maison de Port-Royal » 2). Cela peut être vrai du fondateur de la prose française, trop nerveux, trop coloré, trop brûlant pour être un parfait solitaire. Quant au théologien, mettons que Port-Royal l'a *logé* et, au surplus, *nourri*.

II.

Pascal se rapproche particulièrement du jansénisme dans son tableau de l'homme. A l'entendre, la nature serait divisée par de profondes antinomies en ce qui concerne le vrai, le bien, la justice et le bonheur.Ces exagérations qui sont fort proches du christianisme de Saint-Cyran ou de Quesnel, mais qui ne relèvent pas de la doctrine de l'Eglise, un examen philosophique nous les a déjà fait rejeter. Ainsi, les résultats de notre enquête théologique sur le jansénisme dans la démonstration apologétique de Pascal

1) Fr. 394.
2) J. de Maistre, *De l'Eglise gallicane. Œuvres*, p. 312, t. II, édition Vivès.

rejoignent les conclusions de la critique rationnelle que nous avons faite antérieurement. Les insuffisances naturelles ne sont pas si grandes ni si douloureuses que Pascal le soutient.

Toutefois, nous avons tenté, comme disait Ollé-Laprune, de « briser la formule » et de dégager « l'âme de vérité » qu'elle tenait prisonnière. La raison est impuissante à résoudre les problèmes qui surtout importent ; la volonté ne se suffit pas à elle-même pour obéir, avec constance, au commandement moral ; il est impossible de nier le désordre social, qui naît de la débilité de notre vouloir ; nous avons entendu la voix de l'instinct inassouvi de bonheur qui parle en nous. De ces insuffisances diverses, nous trouvons dans la théologie catholique, en même temps qu'une confirmation, des notions plus précises.

La nature, dans son état actuel de déchéance, n'est pas physiquement diminuée, ainsi que l'affirme Pascal. Par suite de la faute, elle fut dépouillée de réalités qu'elle n'exigeait nullement : la grâce et les dons préternaturels. Particulièrement, le péché a détruit en elle la subordination des puissances inférieures aux activités rationnelles. Mais tout en possédant ce qu'elle demande pour réaliser sa fin naturelle, elle est affaiblie, blessée dans le fond de l'être : *spoliatus gratuitis, vulneratus est in naturalibus.* Cette formule traditionnelle ne signifie pas que la

nature est atteinte par le péché dans les réalités intrinsèques qui la constituent ; elle « se vérifie suffisamment par la perte de la perfection que la nature recevait des dons gratuits... Nature et surnaturel en Adam ne faisaient pas deux, c'est la nature même qui était perfectionnée par les dons surajoutés : l'acte libre, pour prendre un exemple, était tout autrement parfait comme acte libre, quand il se faisait avec une volonté pleinement maîtresse que les passions secondaient au lieu de la contrarier » 1).

Gardant l'intégrité physique de son essence, l'homme déchu possède la capacité de réaliser sa destinée naturelle. Mais cette affirmation vaut uniquement pour l'abstrait, elle laisse de côté les leçons, souvent amères, qui se dégagent de l'expérience des choses humaines. Au cours du temps, l'homme est loin d'avoir toujours mis en valeur sa puissance de connaître et de vouloir. D'où suit cet enseignement théologique que la nature, *physiquement* capable d'atteindre sa fin propre par ses seules forces, s'y trouve *moralement* impuissante.

Dieu, d'autre part, aurait pu réaliser l'état actuel de la nature comme état de *pure nature.* Mais, étant données les difficultés qui guettaient l'homme, les impuissances qu'il devait ressentir

1) J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, p. 236. Deuxième édition. Paris, Beauchesne, 1903.

et dont l'histoire révèle l'étendue, il n'aurait pu le livrer à sa destinée naturelle, sans lui accorder aucune aide. Il eût été pour lui une *Providence naturelle*, répondant à ses prières, secondant ses faiblesses, adoucissant ses épreuves. Or il se fait que ces secours de la Providence naturelle sont, dans notre état actuel, suppléés au delà des besoins de la nature, par la révélation et la grâce, dons d'une Providence adaptée à l'ordre surnaturel auquel nous sommes élevés.

Par suite, après le péché, la nature, physiquement intacte, est blessée jusqu'au fond par la perte de la grâce. Elle se trouve *moralement* impuissante à réaliser par elle-même sa destinée naturelle. A ce double titre, elle postule, en fait, le surnaturel.

Cette aspiration de la nature au surnaturel, la grâce rendue par le Christ et au partage de laquelle tous les hommes sont admis, peut la faire vivement éprouver à la conscience. Elle peut travailler une âme, lui faire ressentir les insuffisances de la raison et de la volonté, allumer en elle la soif de la justice, irriter le besoin de bonheur. Elle peut exciter l'instinct religieux qui est l'essence du cœur humain et rendre une âme affamée de Dieu. Par son travail, habituellement silencieux, elle élargit le vide de la nature, avive encore la plaie qu'elle porte depuis qu'en Adam la vie divine lui fut arrachée...

Dans les impuissances morales de l'homme,

placé, en fait, dans l'état actuel de nature réparée, nous voyons, après Pascal, le fondement d'une apologétique du christianisme. La conscience sera ainsi une pierre d'attente pour l'édifice chrétien, la pierre d'angle de cette tour mystique dont parle saint Augustin et que Pascal évoque au cours d'une de ses lettres 1).

1) *Pensées et opuscules. Lettre de Pascal et de sa sœur Jacqueline à Mme Périer, leur sœur*, p. 94.

L'utilisation de la méthode apologétique de Pascal.

En précisant la pensée de Pascal et aussi en la corrigeant, nous avons montré qu'il est permis et même souhaitable de se servir, après lui, de l'étude des insuffisances humaines, comme d'un premier échelon, pour arriver jusqu'au surnaturel. Ayant reconnu la valeur des prémisses psychologiques de l'Apologie, il nous reste à apprécier la démonstration dont elles constituent le fondement.

I.

Les faiblesses de l'homme postulent un secours surnaturel. « Toutes ces misères-là mêmes prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé » 1). Souvent on voit dans les constatations de ce genre, une heureuse préparation à la foi. On se refuse à aller plus loin. A notre sens, c'est trop peu

1) Fr. 398.

dire. Nous y découvrons une raison d'adhérer au christianisme. Nos impuissances ressenties dans l'intime de l'être, le vide qu'elles nous donnent à constater, les souffrances que nous en éprouvons, sont autant de motifs non seulement d'accepter, mais même d'embrasser la religion qui nous offre ce supplément de clartés et de forces, sans lesquelles nous demeurons incomplets. La vie n'a plus de sens si la solution décisive de certains problèmes continue à nous échapper. La conscience, à voix basse, confesse cette secrète honte que nous éprouvons, lorsque nous sommes mis, seuls, en face de nous-mêmes. Ne faut-il donc pas aller à cette religion qui seule répond adéquatement au cri d'appel de notre nature insuffisante ?

Voilà bien une raison de croire. Pour n'être pas rigoureusement probante, *en fait*, pensons-nous, elle conclut pour beaucoup d'esprits, elle est un des fondements intellectuels les plus fermes de leur foi. Mais, il est nécessaire de le remarquer, ce raisonnement diffère plus sensiblement qu'on ne le croirait, de l'Apologie pascalienne. L'auteur des *Pensées* voit dans les humaines misères un problème à résoudre, il en cherche à la fois l'explication et le remède ; nous en demandons seulement la guérison. « Les grandeurs et les misères de l'homme, écrit-il, sont tellement visibles qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne

et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme, et qu'il y a un grand principe de misère. Il faut donc qu'elle nous rende raison de ces étonnantes contrariétés... Il faut qu'elle nous rende raison de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien. Il faut qu'elle nous enseigne les remèdes à ces impuissances et les moyens d'obtenir ces remèdes. Qu'on examine sur cela toutes les religions du monde, et qu'on voie s'il y en a une autre que la chrétienne qui y satisfasse » 1).

L'argumentation la plus originale de l'Apologie se trouve ramassée dans ces lignes. Constatant, dans le cœur de l'homme, le dualisme de la grandeur et de la bassesse, Pascal se met en quête de la raison explicative d'une aussi étrange anomalie. Et pour ce, il recourt au même procédé logique qui lui avait permis de découvrir la loi et la cause de nombreux phénomènes hydrostatiques. Il use de l'induction scientifique et remonte, comme du conséquent à l'antécédent qui le détermine, de l'antinomie humaine à la déchéance originelle d'un état de perfection et de bonheur. Puis, il redescend de celle-ci aux événements de la conscience et de l'histoire, il se sert de la cause découverte, comme d'un principe d'où découlent, en d'innombrables corollaires, les faits humains. Nous retrouvons

1) Fr. 430.

ici le procédé dont il faisait une application si sagace et si méthodique dans les sciences expérimentales : il a engendré sa méthode apologétique 1). Certes, nous sommes loin de dire que Pascal a traité l'homme tel qu'un problème de physique mathématique, et qu'il le considérait du même œil impassible que l'huile ou le vif-argent qu'il versait dans ses tubes, ses vaisseaux et ses siphons. L'émotion dont palpitent ses fragments posthumes et qui se communique, à travers les siècles, aux lecteurs des *Pensées*, nous défendrait de parler ainsi. De plus, Pascal fait également chercher au libertin le soulagement de ses maux, il voit bien que les incertitudes et les doutes de l'athée constituent « un état à plaindre », et lorsque son pénitent est « lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien », il lui fait « tendre les bras au libérateur » 2). Toutefois, si l'Apologie eût été la guérison d'un mal, la consolation d'une souffrance, il est vrai de dire que par plusieurs des aspects principaux de sa démonstration, elle se fût présentée comme un théorème psychologique où il s'agissait de découvrir la raison explicative des phénomènes antinomiques dont la conscience est le théâtre, et, celle-ci une fois trouvée, d'en tirer déductivement de multiples applications.

1) Voir l'étude : *La méthode de Pascal en physique*, pp. 14, 50, 52.
2) Fr. 422.

Or, l'attitude naturelle que prend l'homme, lorsqu'on le place en face de lui-même, de ses insuffisances et de ses douleurs, n'est pas, croyons-nous, d'en rechercher la cause : un esprit modelé au procédé inductif, une intelligence philosophique se poseront des questions de ce genre. Mais le mouvement spontané de la plupart des hommes, lorsqu'ils souffrent, n'est pas d'épiloguer sur les antécédents explicatifs de leurs misères. Lorsque nous constatons nos insuffisances intellectuelles et morales, lorsque nous sentons ce tourment de l'infini, que, Dieu merci, les âmes connaissent encore à notre époque de plaisirs et d'affaires, l'action qui jaillit de tout l'être consiste à chercher, non tant une explication de nous-mêmes, mais un soulagement à nos maux, la réalité inconnue et vivante qui doit remplir le vide béant en nous.

D'ailleurs, la méthode pascalienne, en voyant dans l'homme un problème, oblige le grand apologiste à donner au libertin, de la religion chrétienne, une première notion qui ne peut que le disposer défavorablement. L'antinomie de la grandeur et de la bassesse s'explique par la faute originelle. Cette solution est évidemment la vraie. Mais qui n'en voit les obscurités ? Si l'homme, dit-il à l'athée, est ce monstre en qui les contraires s'unissent, c'est qu'il naît pécheur en Adam. Oui. Toutefois — qui le niera ? —

l'extension de la faute du premier homme à ses descendants est un mystère devant lequel la raison, sans incriminer la Justice divine, peut se trouver interdite. Pascal, d'ailleurs, se rendait bien compte que la solution du problème par la faute originelle pouvait heurter son interlocuteur. « Car il est sans doute, écrivait-il, qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous paraît même très injuste ; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être ». Sans doute la difficulté que Pascal a surtout en vue dans ce fragment réside dans la notion baïaniste du péché originel, d'après laquelle les fils d'Adam, même avant d'arriver à la vie raisonnable, seraient en état de faute personnelle à raison de la concupiscence qui vicie leur nature. Le dogme catholique est indemne de cette conception. Néanmoins, il n'est pas contestable, ce nous semble, qu'il renferme un mystère, où des explications, des raisonnements par analogie projettent des clartés, sans dissiper tota-

lement les ombres 1). Et c'est du mystère de notre solidarité morale avec Adam que Pascal faisait la clef de voûte de son édifice apologétique, c'est la première vérité chrétienne qu'il faisait considérer à l'athée, c'est par là qu'il lui donnait la connaissance initiale de la vraie religion. Il avait beau pallier l'aspect peu séduisant de son Apologie et ajouter : « Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant ! sans ce mystère, le plus

1) Par le péché originel, nous sommes privés des dons gratuits que Dieu avait conférés à l'homme en Adam ; mais la nature n'est pas physiquement diminuée, elle possède tout ce qui lui est nécessaire pour réaliser sa fin propre. La Justice divine ne peut donc être mise en cause en ce point.

Le péché originel n'atteint point la nature *physique* de l'homme, comme telle; il constitue un état *moral.* Mais il faut bien s'entendre : ce n'est pas une faute *personnelle* de l'enfant, ce n'est ni un péché *actuel*, ni même, comme le prétendait Baïus, un péché volontaire d'une volonté *habituelle.* Il consiste simplement dans l'état de privation de la grâce. Par suite de cet état, nous ne sommes plus orientés vers la fin surnaturelle que Dieu nous avait assignée, nous constituons un désordre contraire au plan divin et qui déplaît au Créateur. Le mystère consiste dans ce fait que Dieu a considéré Adam pécheur, comme le représentant de toute l'humanité et qu'il nous impute ce désordre qui n'est pas personnellement notre fait. Des théologiens en dissipent, jusqu'à un certain point, les obscurités en faisant observer que si les enfants d'Adam n'ont point commis de faute personnelle, néanmoins la nature humaine dont ils participent a péché dans le premier homme ; ils invoquent la solidarité qui unissait la famille humaine à son chef, et ils n'ont pas de peine à trouver dans l'ordre humain, bien des exemples de solidarité morale. Faut-il dire que ces explications éclairent l'esprit sans lui donner pleine satisfaction ?

incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme » 1). La réponse est bonne, mais nous doutons que par sa méthode, Pascal fût parvenu à rendre, comme il le désirait, la religion « aimable » et à faire souhaiter au libertin « qu'elle fût vraie » 2).

Nous croyons donc plus habile de ne point faire considérer à l'incroyant les faiblesses de l'intelligence et de la volonté, comme un problème qui requiert sa solution. On risquerait ainsi d'écarter, par une manœuvre maladroite, l'homme de bonne volonté qui commence à prendre conscience du peu qu'il est, et de l'importance unique du problème religieux. Il est préférable de suivre l'impulsion naturelle du cœur humain mis en présence de ses misères, et de les considérer comme une souffrance qui demande à être apaisée. De cette prémisse découle une apologétique qui nous semble éviter la faute de tactique que nous reprochons à la démonstration de Pascal.

Aussi bien, cherchant à expliquer l'antinomie de la grandeur et de la bassesse, il était obligé

1) Fr. 434.
2) Fr. 187.

de présenter à l'athée le récit de la Genèse sur la création et la chute d'Adam : là se trouve l'inconnue de l'équation humaine. Ayant mis le point de départ de son étude de la religion surnaturelle à la première page de l'Écriture sainte, à l'origine des temps, il descendait avec l'incrédule le cours des âges, il lui faisait parcourir, par dessus son épaule, et dans leur ordre chronologique, les Livres inspirés. Ainsi il allait de la chute à la Rédemption, d'Adam à Jésus-Christ, d'un pôle à l'autre de la religion révélée. Entre les deux, les événements qui préparent la venue du Réparateur : les miracles de Moïse, les figuratifs, les prophéties messianiques trouvaient naturellement leur place. A Jésus-Christ se rattachaient les temps apostoliques, l'Église dont il est le fondateur et qui le continue à travers les siècles, l'âme chrétienne qu'il insuffle dans le vieil homme. On le voit, Pascal suivait la méthode descendante. Elle lui était imposée par les données mêmes d'où partait son raisonnement. L'explication de nos contrariétés qu'il faisait chercher tout d'abord, se trouve dans les premières pages du récit mosaïque. Le Christ est la guérison de nos intimes blessures, il nous donne une vie nouvelle. L'induction de Pascal aboutissait nécessairement à ces deux termes, et elle allait de l'un à l'autre. Faisant la preuve de la divinité de Jésus, il montrait les faits miraculeux qui le précèdent et ceux qui le suivent.

Comme Pascal, nous fondons notre apologétique sur la psychologie, notre base d'élan est matériellement la même. Mais nous ne la considérons pas sous le même angle. D'où il suit que notre démonstration, à mesure qu'elle se déploie, s'en va dans un sens tout différent. Nous partons, comme lui, de l'antinomie de la puissance et de son acte, de la fin et du moyen. Mais nous y voyons une opposition qui nous déchire, une blessure qu'il faut panser. Par suite, nous n'allons pas d'emblée au récit génésiaque de la faute d'Adam, et ce n'est point par le dogme de la chute originelle que nous voudrons mener le libertin à la foi. Nous n'irons pas d'Adam à Jésus-Christ, en passant par l'histoire du peuple hébreu, et en finissant par l'étude des temps chrétiens. Nous désirons un réconfort pour nos faiblesses, un surcroît, un secours. Nous les chercherons, non dans les lointains du temps, dans des époques défuntes, mais parmi nos contemporains, parmi les vivants qui nous entourent et qui ressentent les mêmes besoins que nous. Nous les demanderons aux hommes et aux choses, dont l'ensemble constitue le monde où nous vivons. Si le salut n'est point là, où donc se trouverait-il ?

Le remède existe. Il est dans l'Eglise d'aujourd'hui, qui vit sous nos yeux. A elle donc il faut mener l'incroyant qui veut sortir de lui-même et devenir plus homme. L'intelligence ne

trouve pas en elle-même la réponse aux problèmes capitaux ; la solution de ceux-ci nous est indispensable pour remplir le premier, l'unique devoir : vivre sa vie. Il est donc de notre nature intellectuelle qu'on nous l'enseigne. L'Eglise est une puissance d'enseignement. Sa voix est impérieuse, autoritaire : elle se réclame de Dieu. Elle offre un corps doctrinal où se trouve la réponse aux problèmes de la vie, de la destinée, de l'immortalité. L'existence de chaque individu, terne et vide sans elle, ou fallacieuse et décevante, s'anime sous son souffle, se colore, prend une signification précise qui dirige l'activité, engendre l'énergie. Car elle seconde aussi la volonté affaiblie. Elle affranchit, elle délivre. Le cœur sent le besoin d'une impulsion qui double son effort alangui, d'un complément de l'être humain, qui, loin de l'annihiler, développe sa personnalité. La vie de l'Eglise n'est autre que la vie de la grâce. C'est là le sang divin qui coule dans son immense organisme dont chaque fidèle est une cellule. Entré dans la solidarité de ce grand corps qui relie les vivants aux morts, le présent aux siècles passés et à l'avenir, qui joint le tout à Dieu par le Médiateur, l'homme, faible s'il s'isole et demeure en soi, trouve le réconfort que sa nature postule.

L'Eglise est une puissance sociale. Toujours, d'une opiniâtre volonté, elle s'est refusée à restreindre son action au for intérieur de la

conscience individuelle. Par celle-ci, elle vise, d'un effort qui se continue à travers les siècles, à atteindre l'homme social, l'homme uni à ses semblables, et à le rapprocher de l'idéal de justice et de charité dont le Christ prêchait le règne, jadis, en Palestine. L'Eglise possède une merveilleuse force de cohésion et de rapprochement. Elle attribue une importance primordiale à la forme sociale du culte. Elle exige l'unité de croyances. Elle tend au rapprochement des intelligences et à la fusion des volontés. Et par là, elle est le lien le plus solide des groupements divers : famille, nation, humanité. L'Eglise donne donc une surabondante satisfaction à toutes les tendances que la nature laisse inassouvies. Elle apaise surtout ce tourment de l'infini, que connaissent bien ceux qui vivent avec eux-mêmes. Nous avons l'instinct d'un bonheur sans limites. Nous le recherchons dans toutes les choses qui sont l'objet de notre désir. Sans cet amour de l'infini, le cœur humain serait incapable d'aucun amour. Ce bien absolu, nous ne le rencontrons jamais, et pourtant nous déclarons, sans hésiter, qu'il doit être réel. Où ? Dans quel monde ? Quel peut-il être ? Nous n'en savons rien, de nous-mêmes. Nous sentons que ce bien doit renfermer tous les biens. Nous voulons l'aimer, corps et âme, en union avec les autres hommes : c'est l'instinct religieux, le plus noble qui soit en nous. L'Église le satisfait. Elle donne

à aimer l'Infini vivant, devenu proche de nous, l'Homme-Dieu. Le culte catholique parle à l'âme, au cœur, aux sens. L'homme y sort de soi-même et s'y joint à ses semblables, s'y fusionne dans eux. Qu'on recherche ces traits dans une autre religion.

Et ainsi, nous croyons avoir établi encore une raison de croire, ou, pour employer le terme technique, un sérieux motif de crédibilité. Le besoin d'un surcroît surnaturel est un motif de rechercher celui-ci, et, l'ayant découvert, de se l'assimiler : nous l'avons montré déjà. Cette fois, nous étudions surtout ce besoin dans ses rapports avec la satisfaction que l'Église en offre. Il faut reconnaître qu'elle seule la donne complètement, et avec une surabondance incomparable. Elle semble faite pour répondre, point par point, mais avec une plénitude que nous n'osions espérer, au cri de nos nécessités les plus foncières. Quelle peut donc être la cause de l'Eglise ? Quel est le principe qui se trouve à ses origines? Serait-elle une création humaine, l'invention d'une intelligence géniale ? Mais quelque compréhensif que soit un esprit, quelque ampleur que possède une âme, elle n'a pas l'étendue, la profondeur de l'âme humaine : elle ne pourrait pénétrer jusqu'à l'intime de ses besoins et en donner la pleine satisfaction. Dira-t-on que le catholicisme, avec son dogme et sa morale, son organisation sociale et son culte, est

le fruit de la collaboration des âmes croyantes au cours des siècles, et qu'ainsi ce qu'un individu est impuissant à réaliser, le concours de millions d'hommes, avec le temps, l'a pu produire ? Mais qu'on le compare aux autres religions où ce travail commun des esprits s'est également effectué, sans qu'on y retrouve la réponse adéquate aux *desiderata* de la nature insuffisante. Non, l'Église est une œuvre transcendante à l'homme et aux autres religions. La satisfaction plénière de nos aspirations les plus nobles et les plus essentielles passe les forces humaines. Elle requiert une cause supérieure à la nature et à ses lois. Le catholicisme donne à l'intelligence humaine les lumières qui lui font défaut ; il confère à la volonté des forces qu'elle ne trouve pas en elle ; il remplit le vide infini du cœur. Il vient donc d'une intelligence éminemment savante et sage, d'une volonté excellemment forte, d'un amour dont nous ne pouvons concevoir les ardeurs puissantes. Ainsi, par l'étude du miracle moral qu'est le catholicisme, nous arrivons à l'Être divin : il est l'auteur de la révélation dont l'Église a le dépôt 1). Nous croi-

1) Pour ne pas surcharger notre exposé, nous avons abrégé ici la démonstration,et passé sous silence plusieurs des intermédiaires qu'elle parcourt. Indiquons-les rapidement, à l'intention de ceux qui douteraient que le passage de la transcendance morale de l'Eglise à son origine divine se produisît sans aucun saut logique. Nous avons établi l'existence d'une cause de l'Eglise, supérieure à

rons sa parole, parce qu'il est la vérité infinie : l'acte de foi est formé dans tous ses éléments.

Notre démonstration a trouvé son point de départ dans les insuffisances humaines : nous avons montré dans celles-ci une première raison d'accepter la religion qui en donne le remède. Ensuite, nous avons étudié le secours que l'Eglise y apporte et fait voir qu'il relève d'une cause transcendante et divine. Cette deuxième

l'ordre humain. Or cette cause est nécessaire ou contingente. Dans la première hypothèse, cette cause est Dieu. Si on la supposait contingente, elle relèverait, en dernière analyse, d'un Être nécessaire, et ainsi encore, Dieu existe. Or une fois prouvée l'existence de Dieu, on fait voir, en se basant sur la véracité divine, que l'Eglise, cette merveille d'ordre psychologique et moral, cette institution qui répond si admirablement à nos tendances, ne peut être que son œuvre ; que l'auteur transcendant de l'Eglise n'est autre que l'Être divin ; que cette intelligence et cette volonté supérieures dont l'étude de l'Eglise, satisfaction des besoins fonciers du cœur humain, nous faisait admettre l'existence, se confondent avec l'intelligence et la volonté divines.

Ainsi, de l'Eglise, œuvre *transcendante*, nous allons à Dieu et, de l'Être divin nous redescendons à l'Eglise, œuvre *divine*. Nous prouvons l'existence de Dieu, au moyen de l'Eglise, en utilisant une des preuves de la théodicée traditionnelle : nous nous bornons à donner à celle-ci une autre base d'élan. Nous croyons même qu'il peut être utile, *à ce moment de la démonstration apologétique,* et pour des intelligences capables d'en saisir la force probante, de développer, sans grande modification, les preuves classiques de l'existence de Dieu, tirées du mouvement, de la causalité efficiente, de la contingence et de l'ordre de l'univers (Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summ. Theol.*, qu. II, a. III). Ces arguments, pour être séculaires, n'en sont pas moins pleinement démonstratifs ; ils ont la jeunesse de la vérité.

proposition n'était d'ailleurs que la continuation de notre raisonnement. Celui-ci trouve son achèvement dans l'étude du catholicisme, non plus en tant qu'il se trouve mis en relation avec les aspirations de la nature humaine, mais considéré en lui-même, dans ses caractères propres, et dont il faut confesser les aspects merveilleux, lorsqu'on le juge avec impartialité et droiture. Ainsi, nous sommes allé de l'âme à l'Église. Mais nous avions commencé par examiner surtout le premier terme du rapport, en lui-même et dans le complément qu'il rencontre dans le catholicisme ; nous terminons par la considération intrinsèque du deuxième terme : l'Église, ce miracle historique, cette preuve toujours vivante, dont les apologistes du XIXe siècle ont développé les éléments avec force, éclat, éloquence.

L'Eglise s'offre à satisfaire notre besoin de vérité. Elle est en droit de faire pareille promesse, car les caractères qui lui appartiennent sont ceux-là mêmes que l'on reconnaît à la vérité. Le vrai ne change pas : il doit être perpétuel et stable. L'Eglise possède l'unité doctrinale dans le temps. La vérité est la même partout, il faut qu'elle demeure identique dans tous les pays, à travers les races et les nations, qu'elle s'étende dans le monde entier, partout où il y a des intelligences. L'Eglise est universelle, et, comme le dit son nom propre, catholique. La vérité s'impose à toutes les intelligences, des plus simples

aux plus pénétrantes. L'Eglise a établi l'unité de croyance entre les hommes les plus divers de science et de culture. Comme le vrai, elle rapproche et pacifie. La vérité est une puissance conquérante, son verbe court d'une intelligence à l'autre, elle s'élance en courants parfois irrésistibles,recouvre d'immenses contrées en nappes d'eau fécondante. L'Eglise a une force incomparable d'expansion, qui explique, sans les justifier, les mesures d'exception que prennent ceux qui ne veulent pas d'elle. Ces nombreux caractères du vrai et du dogme catholique coïncident, ils s'identifient. Seule de toutes les religions, l'Eglise les possède : elle est hors pair.

Elle s'offre aussi à guérir les faiblesses de la volonté. Et elle demande qu'on juge, par ses œuvres, de l'efficacité de son action moralisatrice et sanctifiante. Elle montre surtout cet ordre de chevalerie, qu'elle seule possède : la multitude des âmes vraiment chrétiennes et qui furent, comme le disait l'une des plus séduisantes et des plus poétiques d'entre elles, des « gonfaloniers de Jésus-Christ ». L'Eglise est sainte.

Elle satisfait l'instinct religieux, ce mouvement si profond de l'être, que les frivolités quotidiennes recouvrent et souvent dérobent à la conscience, mais que les moments sévères et grands de la vie raniment toujours. Et l'Eglise montre, par une note transcendante, qu'elle

seule a la religion du cœur humain. Elle laisse voir encore l'âme de ceux qui ont le mieux obéi à la grâce ; en faisant méditer la psychologie de ses saints, elle prouve encore une fois qu'elle seule a les paroles de la vie éternelle.

Ainsi le catholicisme est une œuvre supérieure à la nature, surhumaine. « On a beau dire, écrivait Pascal. Il faut avouer que la religion chrétienne a quelque chose d'étonnant. « C'est parce que vous y êtes né », dira-t-on. Tant s'en faut ; je me raidis contre, pour cette raison là-même de peur que cette prévention ne me suborne ; mais, quoique j'y sois né, je ne laisse pas de le trouver ainsi » 1). L'Eglise se prouve elle-même : les caractères miraculeux de sa physionomie font conclure à son origine divine. Pour qu'on croie sa parole, elle n'exige pas que l'on recoure aux miracles de l'Ecriture, elle n'oblige même pas à une étude scripturaire toujours pénible, embarrassée de controverses, demandant une culture plus que moyenne et des loisirs dont peu disposent ; elle n'exige pas des recherches dans les lointains du temps. Elle se montre, elle-même, actuelle, vivante, elle invite à regarder les marques divines qu'elle porte en elle, comme la trace des clous et de la lance dans la chair du Christ démontrait, à l'incrédule Thomas, la résurrection.

1) Fr. 615.

Ayant considéré l'Eglise contemporaine, il est bon cependant de remonter le cours de son histoire jusqu'aux origines. On la verra se développer, toujours égale à elle-même, identique dans son essence et dans sa vie, malgré les hostilités et les persécutions du dehors, malgré les trahisons du dedans, malgré l'apathie et l'inintelligence, si fréquentes, des siens. On verra l'étonnante rapidité de son établissement, l'héroïsme serein de ses innombrables martyrs ; on contemplera la personne, la prédication et la vie de Jésus ; on constatera ses miracles et l'accomplissement en lui des prophéties messianiques ; on établira enfin ce qu'un des grands apologistes du siècle passé appelait la transcendance historique du monothéisme des prophètes et de la religion juive 1). Et ainsi s'achèvera la démonstration. Partie des aspirations de la nature, elle nous montre qu'en fait, leur satisfaction intégrale ne se trouve que dans le catholicisme. Cette preuve de la divine origine de l'Eglise se trouve corroborée par les caractères miraculeux qui lui appartiennent en propre. Et l'on développe ceux-ci en allant des notes contemporaines aux merveilles du passé. Les préliminaires métaphysiques de la méthode tra-

1) de Broglie, *Religion et critique.* Transcendance du Christianisme, pp. 109 et suiv. — Transcendance du Judaïsme, pp. 163 et suiv. Paris, Lecoffre, 1897.

ditionnelle sont remplacés, comme dans l'Apologie de Pascal, par une étude de psychologie. Au lieu de descendre de l'existence de Dieu à sa révélation dans l'Ancien Testament et le Nouveau, puis à l'Eglise, nous renversons le procédé, nous parcourons le chemin en sens inverse, et, du catholicisme contemporain, nous remontons, par l'histoire de l'Eglise, jusqu'à la révélation messianique et juive ; en partant de l'Eglise nous nous élevons jusqu'à Dieu.

II.

On est en droit de nous demander les raisons de nos préférences pour l'apologétique, dont nous venons d'esquisser les traits les plus marquants. Nous n'éprouvons aucune gêne à nous expliquer sur ce sujet avec une entière franchise. Toutefois, nous ne voudrions pas que l'on se méprît relativement à notre pensée. Préconiser un procédé de démonstration n'implique nullement qu'on écarte tous les autres. Particulièrement, dans la méthode traditionnelle l'exposé des fondements de la foi nous semble, dans l'ensemble de ses éléments, le mieux approfondi, le plus vigoureusement creusé : il constitue *en soi* un édifice logique, admirable de suite et de rigueur déductive. On ne pourrait dédaigner cette imposante construction que par l'effet d'un puéril besoin de choses neuves.

Au surplus, les âmes sont trop dissemblables dans leur individualité,leurs dispositions intellectuelles trop diverses, pour que l'on songe à leur faire suivre le même chemin afin d'aller à la foi. Si des conflits surgirent ces dernières années, relativement à la méthode apologétique, n'en faut-il pas voir la principale raison dans les convictions trop exclusives auxquelles on s'attachait, avec les meilleures intentions d'ailleurs, dans les deux camps ? Ne prêtait-on pas souvent aux incroyants qu'il s'agissait de ramener, ses propres difficultés et ses propres complaisances ; ne leur supposait-on pas inconsciemment la philosophie à laquelle on accordait ses sympathies ? Pour faire de bonne apologétique, il faut savoir sortir de soi-même, de son cadre habituel d'idées, de tout l'ensemble de convictions et de certitudes qui nous font cortège et dont la troupe bourdonnante empêche parfois d'entendre la voix d'autrui. Il faut entrer, en quelque sorte, dans l'homme que l'on veut convertir. C'est là le principe générateur de l'Apologie de Pascal, c'est là, en substance, toute sa rhétorique : « Quand on veut reprendre avec utilité, et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose... » 1). L'éloquence consiste « dans une correspondance qu'on tâche d'établir entre

1) Fr. 9.

l'esprit et le cœur de ceux à qui l'on parle d'un côté, et de l'autre les pensées et les expressions dont on se sert... Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous entendre, et faire essai sur son propre cœur du ton qu'on donne à son discours, pour voir si l'un est fait pour l'autre, et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre » 1). Cette règle de l'éloquence, dont le style de Pascal nous offre une merveilleuse application, est aussi un principe méthodologique, qu'on ne peut perdre de vue lorsqu'il s'agit, non seulement de *démontrer*, mais encore et surtout de *convaincre.* Il convient que l'apologiste en tienne toujours compte. Et, particulièrement, il ne faut jamais oublier qu'à côté de la méthode qui obtient nos préférences, des démonstrations différentes pourront toujours revendiquer une place. Il suffit qu'elles soient objectivement probantes : s'il se fait qu'elles nous paraissent insuffisamment agissantes, d'autres que nous, à raison de leurs prédispositions intellectuelles, peuvent en ressentir l'efficacité démonstrative.

Ainsi donc, nous nous abstiendrons de refaire le parallèle, déjà si souvent fait, entre l'apologétique « traditionnelle » et l'apologétique « moderne ». Sans proclamer la faillite des démonstrations communément admises, nous

1) Fr. 15.

justifierons simplement notre adhésion à la méthode que nous avons indiquée.

Il convient, selon nous, de partir de la nature humaine considérée dans son état présent et d'y mettre en relief les aspirations au surnaturel. Nous découvrons à cette prémisse un double avantage. Elle constitue une préparation adéquate à la foi et, dans le sens que nous croyons avoir fixé, une raison de croire.

L'acte de foi est une opération complexe, il ne se produit pas sans une action de la volonté sur l'entendement. D'où il suit qu'il importe, avant même de livrer assaut à la raison de l'incrédule, d'avoir déjà, dans la place, des intelligences, ou mieux, des sympathies. Il faut lui proposer le christianisme comme un bien qui importe à son bonheur, qui mérite ses recherches. L'intelligence sera accessible aux preuves et aux arguments, elle s'y rendra et prononcera le *je crois*, si la volonté, préalablement gagnée, l'y pousse et l'y détermine. Comme le dit Pascal en un fragment qui résume sa méthode : « il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; vénérable en donner le respect ; *la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie ; et puis montrer qu'elle est vraie* » 1).

Or sait-on un moyen plus puissant de rendre

1) Fr. 187.

la religion « aimable » et de « faire souhaiter qu'elle fût vraie » que de montrer en elle le complément de notre être, la satisfaction de nos tendances les plus essentielles vers le vrai, le bien, la justice et le bonheur ? Ces objets ne nous laissent pas insensibles, ils sont les moteurs primordiaux de toute notre activité. S'il comprend que sa nature est insuffisante, sa destinée manquée, faute d'être catholique, de recevoir l'enseignement de l'Église et la grâce du Christ, l'incroyant sera bien près de croire.

A d'autres titres encore, la nature de la foi semble demander la préparation de l'âme au moyen des aspirations foncières de la nature humaine. L'acte surnaturel de foi ne peut se produire sans que la grâce agisse. Or, comment le don divin nous visitera-t-il, comment opérera-t-il sur nos puissances, si ce n'est, habituellement, lorsque nous l'aurons sollicité, lorsqu'un appel sera monté de nos misères vers Celui qui les peut guérir ? « Faites tout comme si vous croyiez, criait Pascal au libertin, prenez de l'eau bénite, faites dire des messes »... C'était exprimer violemment, en des termes d'une outrance inadmissible, une grande vérité : une prière de quelques secondes, dite humblement, du fond du cœur, fait plus que des années de ratiocinations savantes. Et comment sera-t-on amené à joindre les mains et à tomber à genoux? Comment sera-t-on déterminé à solliciter le

secours divin, si ce n'est après en avoir reconnu la nécessité, après avoir fait l'expérience des faiblesses de la nature? On le voit, l'acte de foi, opération intellectuelle qui ne se produit pas sans l'intervention de la volonté et de la grâce, se trouve excellemment préparé par la considération des antinomies que Pascal faisait voir et sentir au libertin du siècle de Louis XIV, et que nous retrouvons aujourd'hui encore au tréfonds de nous-mêmes.

Non moins que l'*acte* de foi, l'*objet* de la foi, les vérités dogmatiques que l'on exhorte l'incroyant à embrasser, semblent demander, pour être reçues, la même préparation. C'est une banalité de le dire : elles intéressent, de près ou de loin, la conduite, le côté pratique et moral de notre activité. Selon qu'elles confirment ou contrecarrent ses habitudes, la manière dont elle se décide généralement ; suivant qu'elles se trouvent ou non dans le sens de ses affections, la volonté tend à garder complaisamment les vérités de foi sous la considération de l'intelligence, ou à les écarter, elle les lui fait accepter ou rejeter. A ce nouveau titre, une préparation volitive est requise. On peut dire plus. Amener quelqu'un à croire, ce n'est pas seulement lui faire admettre un jugement immédiat, par exemple un postulat géométrique, ni une démonstration en forme, tel un théorème de physique, ni même une vérité historique. L'œuvre est bien

différente. On cherche à lui faire accepter comme vrai, basé sur la révélation divine, le dogme catholique, on s'efforce de lui faire regarder comme vraie la morale de l'Église, on tâche à lui faire considérer les sacrements, le culte, l'organisation de l'Eglise, comme vraiment institués par Dieu. Tout cela constitue un ensemble très complexe, et en même temps un bloc de vérités auxquelles il lui faut accorder sa croyance. Le conduire à la foi, ce n'est même pas lui faire accepter un système de propositions nombreuses et méthodiquement enchaînées dont la synthèse constitue une science. C'est lui donner une nouvelle philosophie de la vie, c'est changer le but et l'orientation de son existence. L'acte de foi qu'on le déterminera à prononcer, aura un retentissement profond dans les divers domaines de l'activité. Il ne lui fera pas seulement écarter son ancienne conception des choses, en tant qu'elle se trouve inconciliable avec ses nouvelles croyances, il l'obligera à condamner les sentiments, les volitions, les habitudes pratiques qui se lient à elle. Le converti, par le fait qu'il dit : « je crois », s'engage implicitement à se revêtir d'une sensibilité nouvelle et d'un nouveau vouloir, à se plier à une discipline et à des pratiques qui souvent lui répugnent, bref, à adopter toute l'activité nouvelle que commande son adhésion au catholicisme. Pour lui, les

beaux vers de l'hymne liturgique sont un programme de vie :

Recedant vetera, nova sint omnia
Corda, voces et opera.

Or ce renouvellement total, que l'acte de foi renferme implicitement et qui constitue ce qu'on appelle la conversion, se produirait difficilement d'un seul coup. Il est tout à fait exceptionnel qu'un homme brusquement se dépouille du monde d'idées, de désirs et d'actions qui le tenaient éloigné du catholicisme, et, en un instant, passe de l'incrédulité à la foi. Souvent, dans l'ordre de la connaissance naturelle, l'on devient accessible à une idée, l'on ressent la force d'une démonstration, parce que les cadres habituels de nos pensées nous prédisposaient à leur faire bon accueil. A plus forte raison, en est-il de même lorsqu'il s'agit d'accepter ce tout indissoluble et complexe qu'est le Credo catholique, lorsqu'il faut prendre avec soi-même l'engagement de modifier sa vie et tout son être, et de les mettre en rapport avec sa croyance. Il est nécessaire alors que des avant-coureurs aient préparé la venue de la foi, que des éclaireurs lui aient ouvert un chemin. Des idées correspondantes, des sentiments voisins, des volontés proches la précèdent et déposent, dans l'âme, comme un germe de foi. Ce seront là des principes lointains, des antécédents éloignés

de la croyance. Ce seront comme les radicaux de la langue que parlent les apologistes : ils permettront d'entendre plus facilement leurs discours et de prêter l'oreille à leurs démonstrations. Lorsque les preuves se présenteront à l'esprit, elles ne seront pas lettre morte, on en pourra comprendre le sens et ressentir leur action persuasive. Sans ces semences de la foi, il est à craindre que le rayonnement de la vérité ne tombe sur une terre inféconde ; mais il fera lever et fructifier la récolte, si l'on est parvenu à insérer dans l'intelligence des vérités antécédentes, dans la volonté des sentiments préparatoires.

Or, la constatation de nos incertitudes intellectuelles et de nos défaillances morales semble tout particulièrement une de ces évidences premières au moyen desquelles la foi pourra un jour, avec l'aide de la grâce, germer dans un cœur d'homme. Elle est comme la préface humaine du livre divin de l'Evangile...

La préparation à la foi que nous avons préconisée, nous paraît justifiée : l'étude des antinomies entre nos puissances et leurs actes prend place très heureusement au seuil de la démonstration apologétique. Cependant, nous leur avons reconnu aussi la valeur d'une raison de croire. A ce titre, quels motifs nous les font considérer comme le point de départ de notre raisonnement ?

En premier lieu, c'est ce principe méthodologique, une des lois de notre esprit : il faut procéder du connu à l'inconnu ; lorsqu'il s'agit de *prouver*, il faut aller des propositions immédiatement évidentes aux jugements médiats et, lorsqu'il est question de *convaincre*, des vérités dont une intelligence a le plus d'assurance, à celles dont elle est moins sûre, ou même dont elle n'est point certaine. Or la conclusion dernière de notre examen philosophique de la méthode pascalienne était, on s'en souvient, que les faits de conscience constituent des vérités incomparables par la certitude qu'ils confèrent. Telles sont nos insuffisances relativement au vrai, au bien et au bonheur. Aussi ne craignons-nous pas d'affirmer qu'elles donnent, à l'argumentation apologétique, des assises singulièrement fermes, des fondements indestructibles, à l'abri de toute objection rationnelle. La connaissance spontanée en possède l'assurance ; un retour sur nous-mêmes permet aisément de les vérifier.

Mais il ne suffit pas ici d'observer les lois de l'art de *démontrer*. Pour aller du connu à l'inconnu, il faut encore s'inspirer de cette règle de l'art de *persuader :* il importe de placer le point de départ de sa preuve dans les propositions les plus facilement accessibles à l'intelligence que l'on veut toucher : il convient de tenir compte des dispositions d'esprit du sujet auquel on

s'adresse et que l'on tâche à convaincre. Aussi bien il ne sert pas à grand'chose à l'apologiste d'avoir raison, dans le domaine absolu des idées : il importe surtout qu'il en fasse convenir son auditeur ou son lecteur. Par suite, sans combattre de front des préjugés presque invincibles — à moins qu'on ne puisse procéder autrement — il faut présenter à l'interlocuteur le vrai par les côtés que sa tournure d'esprit lui permet de saisir. Encore un coup,un système de preuves, un ensemble de certitudes ne pénètrent souvent dans une intelligence que si celle-ci en porte les prémisses lointaines, ou le germe latent. Or quel est l'état intellectuel de nos contemporains, quel le milieu où se meut leur esprit et qui colore les réalités soumises à leur connaissance ? Les hommes de notre temps sont non seulement défiants et sceptiques, mais insensibles en général aux arguments métaphysiques. Beaucoup se perdent dans cette combinaison de concepts abstraits, ils ont peine à en saisir la suite — s'ils consentent à la chercher. Et parmi ceux auxquels les idées de ce genre sont familières, combien ne parviennent pas à tirer une conclusion ferme, et, avec beaucoup d'érudition philosophique, sont impuissants à sortir d'une prudente réserve ? La critique kantienne, l'agnosticisme positiviste, la pratique exclusive de la méthode expérimentale, expliquent ce singulier affaiblissement de la faculté

raisonnante. On peut, on doit regretter cette pusillanimité intellectuelle : ce n'est là que l'excès opposé aux témérités dogmatiques des métaphysiciens du temps jadis. Néanmoins, il faut tenir compte, en apologétique, de cet état de fait.

Si l'on ouvre 1) sa démonstration apologétique en parlant à l'incroyant du principe du mouvement, de contingence, de causes finales, on peut être certain, en règle générale, de le voir se cuirasser d'indifférence et de scepticisme. Si l'on

1) Nous disons : *si l'on ouvre...* Aussi bien, on l'a pu voir plus haut (pp. 348 et 349), nous ne songeons pas à contester la valeur *absolue* des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Nous ne nions même pas leur valeur *relative*, à notre époque, lorsqu'on ne les place pas à l'entrée de la démonstration apologétique et qu'on a préparé l'esprit de l'incroyant à les recevoir. On a pu constater que nous les faisons intervenir dans notre esquisse d'une apologétique basée sur le fait interne de nos insuffisances et sur le fait externe de l'Eglise. Mais nous les mettons en un autre endroit que celui qu'on leur assigne habituellement. Nous demandons que l'esprit soit prédisposé à les accueillir par la considération de l'Eglise en tant qu'elle répond adéquatement à l'appel de notre faiblesse et qu'elle constitue ainsi une œuvre transcendante et divine. Le moment nous semblerait également opportun alors de procéder à la critique philosophique de l'idéalisme kantien et de l'agnosticisme positiviste, qui font obstacle à l'admission des preuves rationnelles de l'existence de Dieu.

Pour le dire en général, notre méthode ne rejette aucun des arguments de l'apologétique traditionnelle ; la divergence consiste surtout dans la disposition différente que nous leur attribuons, et dans l'ordre d'importance que nous leur reconnaissons, en tenant compte, principalement, de la philosophie et de la mentalité contemporaines.

ne veut travailler en pure perte, il convient de ne pas se heurter dès l'abord à ses préjugés agnostiques, de prendre une voie détournée, et de chercher à le rencontrer en des points où le contact sera possible. Or, nos contemporains, pauvres métaphysiciens, s'adonnent avec prédilection aux recherches psychologiques. Depuis Descartes, toute la philosophie moderne est tournée vers le moi. Pour beaucoup de philosophes d'aujourd'hui, c'est là le seul être dont nous ayons une connaissance fidèlement représentative. Sans admettre leur phénoménisme, partez de l'objet préféré, sinon exclusif, de leurs analyses et de leurs méditations 1). Faites-leur saisir, dans la conscience, une aspiration au surnaturel, un besoin du christianisme. Vous irez du connu à l'inconnu, vous partirez de la raison de croire qui leur est le plus facilement accessible.

***

1) Mêmes remarques dans un intéressant article de M. A. Pacaud, sur l'*Œuvre apologétique de M. Brugère*, paru dans la *Revue pratique d'apologétique* : « Une chose certaine est, que nos contemporains sont avides d'analyses et de faits positifs. Nous sommes dans le siècle de la psychologie et de l'histoire. On ne croit plus volontiers — c'est un fait regrettable sans doute — aux déductions de la métaphysique. On est trop pressé pour en suivre la chaîne... Ce n'est donc pas par la méthode descendante et métaphysique qu'il faut commencer l'apologétique, si l'on veut la rendre efficace. Ne s'agit-il pas manifestement avant tout, de préparer par des analyses psychologiques, progressivement, les esprits à monter jusqu'au surnaturel ? » (1er février 1906).

Après l'étude des nécessités de l'homme, après avoir montré qu'elles ne trouvent leur satisfaction que dans la société catholique, après avoir inféré de là la transcendance de l'Église, nous croyons nécessaire de faire considérer encore à l'incroyant les caractères divins qu'elle possède. Au fait *psychologique*, se joint ainsi le fait *externe :* l'un corrobore l'autre. Il est vrai, plusieurs apologistes, de grand talent d'ailleurs, trouvent inutile, sinon dangereux, de compléter la démonstration interne du catholicisme au moyen de preuves externes, soit qu'elles consistent surtout dans les prophéties et les miracles de l'Écriture, soit qu'elles se fondent, en ordre principal, sur les notes surhumaines de l'Église. Ils sont partisans d'une apologétique exclusivement morale. La psychologie contemporaine leur semble avoir obstrué, par d'insurmontables difficultés, le passage du moi au non-moi. Nous n'aurions du monde extérieur qu'une représentation symbolique : seul le moi, objet de l'intuition, est adéquatement saisissable, en dehors des concepts abstraits, dans le mouvement et la diversité de la vie. L'apologiste se résignera donc à la considération des réalités interieures, il bornera son raisonnement à remonter des nécessités de l'action jusqu'au surcroît indispensable du surnaturel. Toute argumentation qui chercherait une base dans le monde phénoménal serait branlante dès l'ori-

gine, inefficace sur les intelligences contemporaines que le criticisme a modelées.

Il semblerait que nous devions souscrire à ces théories. N'avons-nous point appliqué constamment, dans notre essai de construction apologétique, cette règle pascalienne : qu'il est nécessaire de modifier sa tactique d'après l'état intellectuel de l'incroyant contre qui l'on argumente ? Et tenant compte du préjugé agnostique régnant à notre époque, n'avons-nous pas évité de placer le point de départ de notre démonstration, dans des arguments métaphysiques ? Il semble que, pour être logique, nous devions sacrifier, au relativisme phénoméniste qui depuis Kant domine la pensée philosophique, l'apologétique des notes miraculeuses de l'Eglise.

Sans commettre l'illogisme qu'on nous reproche, nous ne pouvons souscrire en ce point aux raisons d'opportunité que l'on invoque. La philosophie contemporaine, dit-on, soustrait à notre appréhension le monde externe dans sa réalité objective. Défions-nous des affirmations trop générales. La philosophie contemporaine n'est pas unique, elle s'exprime par des voix multiples. Le principe de relativité n'a pas chez Aug. Comte la portée radicalement phénoméniste que Ch. Renouvier lui attribue. L'intuitionnisme de M. Bergson dépasse, à coup sûr, le criticisme kantien et constitue, dans une certaine mesure, un retour vers le réel objectif.

Ce qu'on nomme « la philosophie contemporaine » n'est, dans l'occurrence, qu'une abstraction. On n'y peut découvrir, en fait, l'unité que l'on prétend apercevoir dans l'adhésion au phénoménisme de la connaissance du monde extérieur.

D'autre part, n'oublions pas que s'il en est, et même en certain nombre, qui professent l'idéalité radicale de nos représentations des choses externes, tout cela se passe dans le monde des écoles... Peut-on dire que ces doctrines ont envahi le grand public qui lit et qui pense ? Certes, dans l'atmosphère positiviste et criticiste où les esprits sont plongés, il s'en trouve peu qui échappent à cette défiance de la métaphysique que nous signalions tantôt. Peut-on en dire autant de l'idéalisme d'origine kantienne ? Nous en doutons. Par suite, il convient d'avoir égard, comme nous l'avons fait, au préjugé agnostique ; il n'est pas nécessaire de compter avec le phénoménisme contemporain, au point de ne plus faire fond que sur des arguments psychologiques et moraux. Nous ne laisserons pas de chercher le complément de ceux-ci, dans les faits d'observation externe : nous serons sûrs d'être entendus et compris de beaucoup.

D'ailleurs, même s'il se faisait que la plupart des esprits fussent conquis par l'idéalisme cri-

tique, et n'eussent plus de certitude que relativement au moi, saisi dans ses activités, nous ne pensons pas que l'apologétique pût se borner à des raisons de croire tirées du sujet. Une apologétique exclusivement psychologique n'est point assez robuste pour se tenir toute seule, sans l'appui et sans la confirmation du fait externe. Sans doute, elle peut déterminer des conversions. Il suffit même souvent de moins que cela, pour ramener à la foi une intelligence désemparée, un homme endolori par la vie. Une parole affectueuse, un dévouement discret que le christianisme inspire et nourrit, les fresques de Giotto ou de Fra Angelico, les mélodies grégoriennes, le souvenir d'une enfance pieuse qui revient à la mémoire, dans un moment d'angoisse et d'agonie : voilà les « raisons de croire » qui déterminent parfois un retour à Dieu. Cependant on ne manque pas de leur reconnaître une efficacité purement relative, on ne peut leur attribuer une valeur absolue. L'étude des insuffisances naturelles est apte aussi à déterminer ce mystérieux retournement de l'être que l'on désigne du mot expressif de *conversion*. Certes, ce motif de crédibilité est autrement probant que les raisons d'ordre esthétique ou sentimental que nous venons de signaler, il constitue même une argumentation démonstrative en soi, agissante sur beaucoup de contemporains. Mais nous la croyons trop délicate pour

qu'on la puisse manier toujours avec sûreté. Il faut donc qu'elle trouve son complément dans des preuves plus tangibles, qu'il est moins facile de détourner de leur signification réelle. Il est nécessaire d'ajouter à la démonstration, tirée de la nécessité morale du surnaturel, l'étude des notes de l'Église. Et puis, s'il est vrai que l'apologétique interne, à raison de l'état intellectuel de nos contemporains, agit sur eux avec une particulière aisance, n'oublions pas que l'apologiste ne remplit qu'à moitié son rôle lorsqu'il amène quelqu'un à prononcer le décisif : « je crois ». Son but doit être aussi de fournir au converti des arguments qui soutiennent sa foi contre les difficultés intellectuelles qui ne peuvent manquer de surgir. D'où il suit que des preuves qui tirent, pour une certaine part, leur force des dispositions subjectives de celui qui les reçoit, ne peuvent suffire. Il est nécessaire de fonder la foi solidement, non dans le relatif mais sur l'absolu.

Certes, les bases sur lesquelles repose l'apologétique interne sont très fermes : nous-même les avons reprises à Pascal, à raison de leur solidité. Le point faible de cette démonstration se trouve autre part. Son moment suprême consiste à montrer dans le catholicisme l'objet de ces aspirations naturelles que la grâce développe et surélève en nous. Mais il se fait qu'il y a d'autres confessions chrétiennes que l'Eglise romaine.

Elles constituent un christianisme affaibli, diminué, ayant perdu, avec son indépendance, son unité, sa perpétuité, son universalité, sa force d'expansion. Néanmoins elles demeurent une copie — inexacte et peut-être grossière — de l'œuvre que le Christ conçut à l'intention du cœur humain. Par suite, un homme pour qui le seul critère de la vraie religion consisterait dans la satisfaction de ses tendances les plus hautes, pourrait la chercher, et, dans une certaine mesure, la trouver dans les sociétés chrétiennes qui se sont fondées en dehors de l'Eglise du Christ, dans le protestantisme par exemple. Sans doute, il lui faudra user parfois d'indulgence pour la secte où il a cherché un refuge contre les incertitudes de l'esprit et les défaillances de la volonté ; il y trouvera néanmoins certains éléments de satisfaction, et, ne prenant aucun contact avec l'apologétique externe, il y a grande chance qu'il demeure en dehors de la véritable Eglise.

D'autre part, l'argument tiré des insuffisances de la nature, s'il est accessible aux intelligences les plus diverses de valeur, s'il constitue ainsi, à notre sens, une des pièces maîtresses de l'apologétique universelle, ne révèle *pleinement* sa force démonstrative qu'à des esprits tournés vers les choses de l'âme. Un psychologue sera touché par le cri de ses besoins de vrai, de bien, de bonheur. Il pourra constater qu'aucun écho

n'y répond dans la nature. Il aura de l'apologétique interne cette connaissance vivante, intuitive que Newman distinguait nettement — et à juste titre — de l'adhésion abstraite ou, comme il dit, *notional* 1). Pour le commun des esprits — qui sont la multitude — le monde externe surtout existe. Ils n'ont pas conscience de l'univers intérieur. Ils seront plus frappés par des faits d'expérience qui surpassent les forces créées, qui dérogent à leur manière habituelle d'agir. Aussi, croyons-nous que l'argument psychologique requiert la confirmation des preuves externes. Mépriser celles-ci, c'est perdre de vue le but que l'on s'est assigné, c'est, avec une entière bonne foi d'ailleurs, sacrifier à ses préférences pour des doctrines philosophiques — qui vivront peut-être « ce que vivent les roses »...

* * *

On nous demandera pour quel motif, ayant suivi jusqu'à présent l'Apologie pascalienne, ayant relevé, comme elle, dans la nature, une aspiration au surnaturel, nous abandonnons sa méthode, lorsqu'il s'agit de passer aux preuves externes de la révélation. A l'inverse de la marche descendante de Pascal, nous allons directement à l'Eglise contemporaine, et, de celle-ci, en remontant son histoire, jusqu'à son

1) Brémond, *Newman. Psychologie de la foi,* pp. 51 et suiv. Paris, Bloud, 1905.

fondateur et jusqu'à ses origines dans l'Ancien Testament. Pourquoi procédons-nous ainsi? Partiellement, nous avons déjà répondu à cette question. Parti du même fait psychologique que Pascal, nous l'avons envisagé sous un angle différent. Nous avons considéré dans la nature humaine, non le problème qu'elle recèle, mais les besoins qu'elle ressent : telle est, pour nous, l'interprétation fidèle du cri informulé de nos faiblesses, de nos misères. Par suite, nous avons cherché, non point une solution qui ne se trouve que dans la Genèse,mais un remède que l'Eglise, seule, confère. C'est à elle que nous adressions l'homme altéré de vrai, de bien, de justice, d'infini. Mais, d'autres raisons encore nous font préférer, à la méthode déductive, une apologétique qui se fonde principalement sur les caractères transcendants de l'Eglise.

Rappelons ce principe méthodologique, plusieurs fois invoqué et appliqué au cours de cette étude : il faut aller de ce qui est le plus proche de notre connaissance à ce qui l'est moins, procéder du connu à l'inconnu. L'Eglise catholique avec ses notes surhumaines qui révèlent la causalité divine se trouve mieux à notre portée que l'œuvre des apôtres, que la prédication de Jésus, que les enseignements des prophètes. Elle n'attend pas, a dit un grand apologiste, « que l'homme la recherche, mais elle vient elle-même à la rencontre de l'homme, et cette rencontre

suffit à tout. Oui, elle suffit à la démonstration de la foi pour toute âme sincère. Pourquoi ? Parce que l'Eglise *parle* à l'homme et lui *montre* elle-même les faits splendides qui sont ses lettres de créance » 1).

De plus, à notre époque, la preuve expérimentale, la démonstration par les faits inspire à beaucoup d'intelligences une confiance toute particulière, sinon exclusive. Les deux courants philosophiques les plus puissants, qui ont parcouru le XIXe siècle, le criticisme kantien et le positivisme s'unirent pour déterminer cet état d'esprit. D'après la *Critique de la raison pure*, nous n'aurions de connaissance *scientifique* que du phénomène. Pour Comte, les faits d'observation seuls existent dans leurs rapports avec leurs antécédents. Ces doctrines, en se rencontrant, ont orienté les esprits vers les seules choses tangibles, visibles, mesurables.

D'autre part, la pratique constante de l'induction et de la méthode expérimentale, la confirmation qu'elles trouvaient dans les phénomènes, les innombrables rapports permanents entre des termes identiques, dont elles donnaient la découverte, tout cela répandit l'idée du déterminisme inflexible des lois naturelles. L'expression

1) Le cardinal Dechamps, *Œuvres*. Tome I : *De la Démonstration de la foi ou Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation chrétienne,* pp. 105-106 ; quatrième édition. Malines, Dessain.

mathématique dont on les revêt, idéal de simplicité, de rigueur, de netteté, renforça encore cette conviction et parut faire de l'absolue nécessité des relations phénoménales, le postulat suprême de la science moderne. Le miracle physique semblait *a priori* condamné ; un esprit scientifique se devait de refuser systématiquement l'examen de faits de ce genre. Tel est, à coup sûr, le sentiment de beaucoup d'hommes de notre époque, sur qui ont agi la philosophie agnostique et l'atmosphère des laboratoires. On ne pourrait, en apologétique, ne pas compter avec cette prédisposition intellectuelle. Il n'est point malaisé de montrer les méprises qu'elle recèle. Mais on la réfute plus facilement qu'on ne la chasse d'une intelligence.

Puisque nos contemporains demandent des preuves palpables, susceptibles d'observation immédiate, montrons-leur l'Eglise catholique qui porte en mains la démonstration même de sa transcendance.

Ils se refusent à admettre une dérogation à la nécessité des lois *physiques*. Faisons-leur voir un phénomène transcendant de l'ordre *historique*, une intervention divine dans le domaine *humain*, qui se refuse à la réduction en théorèmes et en formules algébriques. Néanmoins, des lois morales le régissent. S'il est prouvé qu'une œuvre telle que l'Eglise échappe à celles-ci et trouve sa raison suffisante dans une activité

supérieure, on en voit la conséquence favorable à la divinité du christianisme catholique. Ultérieurement, lorsque l'intelligence de l'agnostique et du déterministe se trouvera disposée, par l'étude du miracle historique qu'est l'Eglise, à admettre la possibilité d'une intervention exceptionnelle de l'Auteur des choses en faveur de son œuvre surnaturelle, on pourra, en remontant aux origines du christianisme, lui parler, avec quelque chance d'être écouté, des preuves tirées des miracles de Jésus-Christ et de la réalisation des prophéties.

La démonstration chrétienne par l'Eglise catholique fut, d'ailleurs, dénommée, à juste titre, la « Méthode de la Providence » 1). Comment le fondateur même du christianisme a-t-il voulu que nous connussions les Ecritures ? A-t-il décidé que chaque individu, mis en présence de la Bible, en fût l'interprète autorisé ? Il ne faut jamais oublier « que le don des Ecritures a été fait à l'Eglise, et que l'Eglise existait avant les Ecritures, dans l'ancienne et dans la nouvelle alliance. La tradition vivante a toujours précédé l'Ecriture : *Docete ... vobiscum sum.* — Toutes les vérités ont été confiées à la tradition, c'est-à-dire à la parole vivante de l'*apostolat perpétuel* de l'Eglise : *Vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem*

1) Dechamps, *op. cit.*, pp. 14-15.

sæculi ; mais toutes ne l'ont pas été à l'Ecriture, qui, nulle part, ne prétend formuler l'ensemble de l'enseignement chrétien. Elle affirme, au contraire, qu'elle ne rapporte, ni tous les exemples du Christ 1), ni toute la doctrine qu'il a laissée à son Eglise 2). La gardienne divinement établie du dépôt de la révélation, c'est l'autorité vivante de l'Eglise elle-même à laquelle la fidélité dans la garde de ce dépôt, c'est-à-dire l'infaillibilité, a été divinement promise. — Il faut ignorer la nature même du christianisme, pour faire dépendre la foi, exclusivement, de l'intelligence du texte de l'Ecriture sainte, quelque divin que ce texte puisse être. C'est, en effet, par l'Eglise *seule* que nous connaissons, avec la certitude *nécessaire*, l'autorité et le sens des Ecritures, et il est certain que nous saurions déjà suffisamment par son enseignement ou sa tradition vivante *seule*, ce qu'elle enseigne, en s'appuyant *aussi* sur la sainte Ecriture, comme nous savons par sa tradition vivante *seule*, plusieurs vérités révélées et crues par les fidèles de tous les siècles, quoiqu'elles ne soient pas écrites » 3). De par l'institution même du Christ, c'est par l'enseignement de l'Eglise que nous connaissons les vérités révélées. Dans l'acte de foi, nous affirmons croire ce que l'Eglise propose à notre croyance.

1) Joan., XXI, 25.
2) Act. I, 3.
3) Dechamps, *op. cit.*, pp. 94 à 97.

Nous ne pouvons fixer le sens des Ecritures, indépendamment de l'interprétation même de l'organe attitré, que le Christ a établi dans ce dessein. L'apologétique par le fait surhumain de l'Eglise se conforme pleinement à l'économie de l'œuvre divine. Elle ne va pas des Livres saints à l'Eglise, faisant découvrir dans ceux-ci le plan et le germe de l'œuvre magistrale que nous pouvons admirer aujourd'hui ; elle suit la voie inverse, s'accordant ainsi avec la disposition même de la Providence.

Tels sont les motifs qui nous dictent nos préférences pour ce qu'on a appelé la démonstration *catholique* de la révélation chrétienne. Aussi bien, les solennelles assises du Concile du Vatican l'ont pleinement approuvée 1). Mais nous croyons extrêmement utile d'y joindre cette introduction qui en est l'admirable complément : l'étude de nos insuffisances, de nos aspirations à la vie supérieure de la grâce, et de la satisfaction plénière qu'elles reçoivent dans le catholicisme. Le « fait intérieur » et le « fait extérieur » 2) s'appellent l'un l'autre ; par une heureuse combinaison, ils constituent les deux pivots d'une solide apologétique. Constamment,

1) Voir la Constitution *Dei Filius*, Denzinger Enchiridion, sect. III, cap. *De Fide*, nº 1642.

2) Dechamps, *op. cit.*, p. XV. Nous reprenons ces deux expressions du cardinal Dechamps, bien que nous entendions la première : « le fait intérieur » dans un sens légèrement différent du sien. Il ne vise par là que le

on procède, dans cette méthode, des raisons de croire les plus facilement accessibles à notre époque, à celles auxquelles nos contemporains, en général, semblent répugner le plus. Par là, cette apologie a chance de s'insinuer dans la trame si enchevêtrée des pensées, des croyances, des habitudes intellectuelles, des associations factices, mais presque infrangibles d'idées, qui meublent les intelligences d'aujourd'hui, bref dans cet ensemble complexe qui constitue ce qu'on nomme la mentalité de notre temps.

III.

La méthode interne et la méthode du fait extérieur se sont organisées systématiquement au cours du siècle passé. Alors que l'apologétique traditionnelle suit une marche déductive, on essaya d'édifier d'autres démonstrations aux allures analytiques. La méthode classique s'inspire du même procédé logique que la théologie dogmatique, dont l'œuvre consiste à expliciter *more geometrico* le contenu des paroles révélées; les nouvelles apologies ne sont autres que des inductions dont la base d'élan se trouve dans un fait d'observation externe ou dans la psycho-

« cri de la conscience »; nous considérons surtout ce cri dans l'écho qu'il trouve au sein de l'Église. Le « fait intérieur » n'est, pour nous, que la prémisse de cette preuve, c'est ainsi qu'il donne à celle-ci son nom.

logie : elles adoptent les préoccupations positives de nos contemporains ; elles recourent aux analyses dont ils usent de préférence.

Que de grands noms l'apologétique du fait chrétien peut invoquer en sa faveur ! Lacordaire 1), Moelher 2), le cardinal Dechamps 3), l'abbé de Broglie 4) furent ses parrains 5). Dans

1) *Conférences de Notre-Dame de Paris* (1835-1836 ; 1843-1851).

2) *La Symbolique* (1832).

3) Conférences prêchées à Liége pendant l'Avent de 1843. — *De la démonstration de la foi ou Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation chrétienne* (1855-1856). — *La question religieuse résolue par les faits.* — *Appel et défi.*

4) *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.* Paris, Putois-Cretté. — *Religion et Critique.* Paris, Lecoffre, 1897. — *Les fondements intellectuels de la foi chrétienne.* Paris, Bloud, 1905.

5) A la suite de ces noms universellement connus, nous placerons celui d'un écrivain qui est demeuré dans la pénombre et dont pourtant les apologistes contemporains s'inspireraient avec fruit : l'abbé L. Brugère qui enseigna pendant vingt ans l'apologétique à Saint-Sulpice. Ses livres *(De Vera Religione. De Ecclesia Christi.* Parisiis, Jouby et Roger, 1873. Editio nova Parisiis, Roger et Chernoviz, 1878) relèvent, comme d'ailleurs ceux du cardinal Dechamps, d'une méthode mixte, à la fois interne et extérieure. Mais le distingué sulpicien semble avoir fait la part plus large, que le célèbre archevêque de Malines, à l'argumentation psychologique, à l'étude des affinités merveilleuses entre la nature et le surnaturel. Il s'est inspiré à la fois de Pascal et du cardinal Dechamps. L'abbé Brugère, écrit M. A. Pacaud dans un excellent article de la *Revue pratique d'apologétique*, « avait lu beaucoup ; l'œuvre du cardinal Dechamps lui était familière. Il n'ignorait pas non plus son Pascal ; il s'en était nourri ». *L'œuvre apologétique de M. Brugère*, 1er février 1906.

sa dernière conférence de Notre-Dame, l'illustre dominicain s'écriait : « Il y a vingt-sept ans, lorsque Dieu me rendit la lumière que j'avais perdue par ma faute, il m'inspira aussitôt la pensée de me consacrer à son service dans le ministère sacré, et je n'eus dès lors rien de plus présent à l'esprit que cette conviction que beaucoup d'hommes demeurent éloignés du christianisme parce qu'ils ne le connaissent pas, et qu'ils ne le connaissent pas parce qu'on ne le leur enseigne point... J'avais trente-trois ans, lorsque me fut imposé l'honneur de vous enseigner la foi, et de vous l'enseigner dans une voie qui convînt à l'état de vos esprits, aux instincts de notre siècle... Tout le christianisme se montra devant moi comme devant un homme qui allait en être l'architecte pour une génération. Si je consultais mes prédécesseurs pour apprendre d'eux l'art d'exposer de si grandes choses, je les voyais mettre Dieu au commencement et comme à l'avant-garde de leur œuvre, sous la protection d'une profonde métaphysique; puis, de là, redescendre au peuple juif, dans les abîmes de l'histoire, et enfin arriver au Christ et à l'Eglise fondée par lui. Sans blâmer cet ordre, je ne l'acceptai point. Il me sembla qu'il ne fallait partir ni de la métaphysique ni de l'histoire, mais prendre pied sur le sol même de la réalité vivante, et y chercher les traces de Dieu...

» Or l'Église catholique est présentement la grande merveille révélatrice de Dieu. C'est elle qui remplit la scène du monde d'un miracle qui a aujourd'hui dix-huit siècles de durée... C'est donc par l'Église qu'il faut ouvrir la démonstration du christianisme, parce qu'elle en est le sommet, et qu'on la découvre d'abord, comme aux rivages du Nil on découvre de loin la tête solitaire et illuminée des Pyramides. Ainsi avons-nous fait ... et à chaque point que je touchais pour le faire résonner comme la statue de Memnon sous les coups de la lumière, je vous disais : *Deus, ecce Deus*, voici qui n'est pas de l'homme, voici qui est la vérité, voici qui est Dieu, abaissez votre orgueil et confessez, en ce qui passe votre puissance, la puissance d'un plus grand que vous » 1).

Lacordaire ouvrit la voie, et beaucoup l'y suivirent. Aussi l'abbé de Broglie, à la fin du siècle passé, apercevait-il chez de nombreux apologistes, cette même méthode qu'il enrichit de son érudition scientifique, à laquelle il communiqua la rigueur de sa forte intelligence. En quête d'un procédé apologétique qui fût à l'abri des critiques que l'on peut adresser aux méthodes généralement reçues, il écrivait : « Il me semble que cette méthode de démonstration existe ; il me semble qu'elle se trouve

1) Lacordaire, *Soixante-treizième conférence de Notre-Dame de Paris.* Année 1851.

déjà dans les apologistes de notre siècle, exposée avec plus ou moins de tâtonnements, d'hésitations, sous des formes très variées ;... cette méthode consiste à regarder non seulement le centre et le fondement du christianisme, qui est l'Evangile, mais le fait tout entier du christianisme, avec ses antécédents et ses aboutissants, ce grand fait qui remplit l'histoire, et qui remplit également la société contemporaine, dans laquelle il est mêlé à tout ; ce grand fait qui remplit aussi le cœur, l'intelligence de tant de chrétiens de toute classe et de toute condition. Si nous considérons ce grand fait de l'existence, de la doctrine, des institutions du christianisme,... nous trouverons dans un grand nombre des aspects et des parties de ce fait une preuve et souvent une preuve évidente de la réalité d'une action divine, surnaturelle, d'une intervention de Dieu, toute spéciale qui a été la base du christianisme. Le christianisme se distingue de toutes les autres religions ; c'est une religion unique, transcendante; il y a en elle, à différents points de son histoire et sous les différents aspects où on la considère, des choses qui ne se voient nulle part ailleurs, qui sont en dehors des lois ordinaires de l'évolution de la pensée humaine » 1).

1) de Broglie, *Les fondements intellectuels de la foi chrétienne*, pp. 31-32. Paris, Bloud, 1905.

A la suite de Pascal, d'autres apologistes allèrent de l'âme à la foi, de nos instincts les plus hauts, à leur satisfaction surnaturelle. Le siècle s'ouvre par l'apologétique esthétique de Chateaubriand. L'Eglise revêt, dans ses dogmes, dans ses cérémonies, dans ses temples, dans ses institutions, un charme mystérieux et profond, répondant à ce besoin de beauté qui fait tressaillir toute âme humaine. De secs rationalistes peuvent dire que cette apologie, à parler rigoureusement, « ne prouve pas ». Soit. En fait, elle fit plus que « prouver », elle « convertit ». A-t-on remarqué que vers le siècle finissant, Huysmans a repris, avec un art tout différent dans son raffinement subtil, la tradition apologétique si fastueusement inaugurée par le grand René ? « Comment douter de la véracité des dogmes, s'écrie l'auteur d'*En Route,* comment nier la puissance divine de l'Eglise, mais elle s'impose !... elle a son art surhumain et sa mystique... » 1).

Bonald a greffé sur le tronc antique de la théologie fondamentale la branche, admirablement féconde aujourd'hui, de l'apologie sociale du christianisme. « D'autres, écrivait-il dans son style vigoureux et plein, d'autres ont défendu la religion de l'homme, je défends la religion de

1) J. K. Huysmans, *En Route,* p. 48. Paris, Stock.

la société » 1). MM. Balfour 2), Brunetière 3), Bourget 4) — pour ne citer que les noms les plus glorieux — ont remarquablement pratiqué, de nos jours, cette tactique nouvelle de la défense et même de la conquête religieuse, que préconisait l'illustre traditionnaliste.

Lacordaire et le cardinal Dechamps, qui prennent surtout place parmi les apologistes du fait extérieur, ont cependant vu, après Pascal, l'importance du fait interne et combien est persuasive la démonstration qui montre dans l'Eglise la réponse à l'appel de la conscience 5).

1) Bonald, *Théorie du pouvoir,* Part. II, Introduction. — Voir *Bonald* de P. Bourget et M. Salomon, p. 31. Paris, Bloud, 1905.

2) *The foundations of belief.* Londres, 1895. Traduit en français par G. Art, 1899.

3) *Discours de combat.* Première série. Paris, Perrin. — Nouvelle série. Paris, Perrin. — *Sur les chemins de la croyance.* Première étape : *L'utilisation du positivisme.* Paris, Perrin.

4) *L'Etape.* — *Un Divorce.* Paris, Plon.

5) Voir plus haut (p. 381) ce que nous avons dit de l'abbé Brugère.

On trouvera également un large emploi de la méthode psychologique chez A. Nicolas (*L'Art de croire*, 2 vol. Paris, Retaux) et chez Bougaud (*Le Christianisme et les temps présents,* 5 vol. Paris, Poussielgue). Citons d'A. Nicolas ces lignes imprégnées du procédé pascalien, où il indique les divisions de son *Art de croire* : « Nous l'avons gradué en quatre parties correspondantes aux quatre états sous lesquels s'offrent à l'observateur les âmes de ce temps, depuis le plus éloigné jusqu'au plus rapproché de la foi. »

« Il est des âmes d'abord en qui le sens même de la foi est comme oblitéré, qui ne s'occupent pas de ces choses-là, et n'y voient qu'une question oiseuse : en ces

Mais Newman 1) fut ici le « voyant ». Par une de ces intuitions qui caractérisent ce pénétrant esprit, il avait aperçu tout le parti que l'apologé-

âmes, il faut réveiller ce sens, et leur révéler leur propre *Besoin de croire.* »

« Il est des âmes qui sentent vivement le besoin de croire, qui en sont noblement maladives ; mais en qui ce besoin ne sait où se prendre, les vérités de la foi leur apparaissant flottantes dans un vague conjectural où elles ne peuvent les fixer : à celles-là il faut montrer la *Raison de croire.* »

Un troisième état est celui où l'on est touché de la raison de croire... mais où on attend la foi comme l'étincelle divine devant allumer la conviction : à ces âmes-là il faut enseigner le *Moyen de croire.* »

« Enfin il est des âmes qui sentent le besoin, qui voient la raison, qui savent le moyen de croire, mais qui n'osent pas s'engager dans la voie pratique de la foi, par appréhension de ses rigueurs et de ses tristesses : à celles-là nous montrerons le *Bonheur de croire.* »

« Ainsi :

I. Besoin de croire.
II. Raison de croire.
III. Moyen de croire.
IV. Bonheur de croire...

» En conduisant ainsi pas à pas le lecteur, nous croyons ménager à sa volonté, si faible ou si ombrageuse qu'elle soit, l'évolution la plus aisée et la plus avantageuse vers la Vérité... »

« Autrefois, la Foi était identifiée à l'âme humaine comme l'arbre avec la terre, avec l'air, avec le soleil, avec le site et le milieu où il verdit; aujourd'hui cet arbre est déraciné et renversé. Mais il est si bien fait pour la terre de l'âme, comme celle-ci pour lui, qu'on peut l'y replanter avec confiance... » *L'Art de croire,* t. I, pp. 11-13.

1) *University sermons.* — An essay in aid of a *Grammar of assent.* — Voir *La Foi et la Raison,* six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford, traduction de R. Salleiles. Paris, Lethielleux ; et *Newman* par H. Brémond, *Psychologie de la foi.* Paris, Bloud, 1905.

tique pourrait un jour tirer des preuves morales et psychologiques. Ces certitudes antécédentes importent beaucoup plus, à ses yeux, que la démonstration externe : il en fait même — ce qui est excessif — la pierre angulaire de l'apologétique chrétienne. « Mes frères, disait-il dans un de ses sermons catholiques, nous vivons à une époque où l'on attache une grande importance aux arguments que l'on peut mettre en avant pour prouver la religion soit naturelle, soit révélée ; et l'on écrit des volumes pour prouver que nous devons croire. Ces livres ont pour titre : *Théologie naturelle* ou *Evidence du christianisme*. Nos ennemis aiment à répéter que les catholiques ne savent pas pourquoi ils croient. Loin de moi la pensée de vouloir contester la beauté et la force des arguments exposés dans ces livres ; mais je doute beaucoup que ce soient ces arguments qui conduisent les hommes au christianisme, ou qui les y retiennent... Soyez-en sûrs, mes frères, le meilleur argument, meilleur que tout ce que l'astronomie, et la géologie, et la physiologie, et tout ce que les autres sciences peuvent fournir, argument à la portée de tous, de ceux qui peuvent lire, comme de ceux qui ne le peuvent pas, argument qui est au dedans de nous, argument convaincant pour l'esprit, persuasif pour le cœur, soit pour prouver l'existence de Dieu, soit pour établir le fondement du christianisme, c'est celui qui découle

d'une attention exacte aux enseignements de notre cœur, et de la comparaison entre les exigences de la conscience et les doctrines de l'Evangile » 1).

Les méthodes apologétiques employées par Ollé-Laprune 2), par M. Fonsegrive 3), par M. Blondel 4) et le P. Laberthonnière 5) ne sont pas identiques : on peut relever entre elles de notables divergences. Néanmoins, il faut leur reconnaître une étroite parenté : elles s'attachent à montrer la conformité entre les besoins de la nature et le christianisme. S'il est permis de faire des réserves, surtout relativement aux présupposés philosophiques de certaines de ces apologies, on est en droit d'admettre la méthode psychologique dont elles s'inspirent et qui relève d'ailleurs de l'illustre auteur des *Pensées*. Qu'on unisse celle-ci à l'apologétique par la transcendance de l'Eglise, et nous pensons qu'on réalisera une démonstration, adaptée

1) Newman, *Sermons preached on various occasions*, sermon V. — Voir *Newman* de H. Brémond. *Psychologie de la foi*, pp. 290-291. Paris, Bloud, 1905.

2) *Le prix de la vie*. Paris, Belin, 1894.

3) *Le catholicisme et la vie de l'esprit*. Paris, Lecoffre.

4) *L'action*. Alcan, 1893. — *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (Annales de philosophie chrétienne*, janvier à juillet 1896).

5) *Essais de philosophie religieuse*. Paris, Lethielleux.

à la mentalité actuelle, d'une vigueur probante qui convainc l'intelligence, d'une robustesse qui défie l'assaut, d'une puissance de séduction qui atteint la volonté.

Le cardinal Dechamps, que nous avons déjà cité à plusieurs reprises au cours de cette étude, fut l'initiateur de ce double procédé. Il ne nous coûte nullement de le reconnaître : en la pénétrant de pensée pascalienne, en la soumettant à une revision personnelle, nous nous sommes inspiré de la démonstration inaugurée par l'illustre primat de Belgique.

Par la bouche d'un interlocuteur de ses *Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation chrétienne*, il exposait son procédé nouveau : Par la « Méthode de la Providence », lui fait-il dire, « j'entends ce que Dieu a mis *en* nous et *devant* nous pour nous faire reconnaître la vraie religion, sans exiger de nous d'autre labeur que d'écouter la voix de la raison ou de la conscience qui nous parle au dedans, et une autre grande voix qui lui répond au dehors, *et qui la prévient même*, en attirant nos regards sur des faits, et surtout sur le fait permanent dont je parle et dont nul esprit attentif ne saurait méconnaître le divin caractère » 1)...

1) Dechamps, *Œuvres complètes*, tome I : *De la démonstration de la foi ou Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation chrétienne*, 4e édition, p. 15. Malines, H. Dessain.

« Je vous répète qu'il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous et un hors de vous ; que ces deux faits se recherchent pour s'embrasser, et que de tous les deux le témoin c'est vous-même. Il y a un fait intérieur auquel toute conscience sincère rend témoignage, et qui par cela même est universel comme l'état ou la condition de la nature humaine, et un fait public correspondant dont tout homme peut être témoin avec l'univers. Il n'est donc pas nécessaire d'entreprendre des voyages pour le trouver, ni de secouer la poussière des bibliothèques pour le découvrir, ni d'ouvrir un seul livre, fût-il divin, pour s'en assurer. — Le fait public dont je parle est, en effet, l'œuvre de Dieu aussi bien que les livres inspirés, avec cette différence qu'il prouve lui-même son origine, car il parle, il est vivant. Ce fait du dehors répond au fait de conscience qui le réclame au fond de notre âme, et il lui répond avec une si divine justesse, qu'en le regardant, tout homme qui cherche *véritablement* Dieu s'écrie infailliblement : Le voilà ! » 1).

Dans ces lignes, nous avons cru tenir, en germe au moins, la solution du problème apologétique que l'on agite depuis quelque dix ans. Non que le salut, selon nous, se trouve dans la reproduction stéréotypée des raisonnements du célèbre apologiste belge. Dans ses œuvres,

1) *Op. cit.*, p. 16.

vieilles bientôt d'un demi-siècle, bien des pages déjà furent touchées par le temps. Et la pensée qui médite est toujours en chemin : elle ne s'arrête pas. Elle atteint la vérité, sans doute, mais n'arrivant jamais à la posséder tout entière, elle se remet sans trêve à sa poursuite.

Aussi, nous ne songeons pas à demander que l'on reprenne servilement l'apologétique des *Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation chrétienne.* Les deux parties constituantes de cette preuve, le fait de conscience et le fait de l'Eglise, sont susceptibles de rajeunissement, de renouvellement. Les recherches d'Ollé-Laprune, de Newman, des apologistes de l'action ont contribué à enrichir l'argument interne. D'autres sans doute viendront encore qui, à la suite de l'abbé de Broglie, s'attacheront à mettre toujours mieux en valeur l'éclatante transcendance du fait externe, qui tiendront cette preuve en rapport avec le progrès scientifique. Notre étude tendait simplement à montrer que les deux méthodes préférées des apologistes contemporains, les deux chemins où ils aiment à s'engager et qui paraissaient peut-être s'en aller dans des directions opposées, convergent en fait : le moment n'est-il pas venu d'en opérer la jonction ? Ainsi se réalisera cette définition, si riche et si « pascalienne », d'un théologien distingué : « Qu'est-ce donc qu'une bonne méthode apologétique ? C'est celle qui va prendre

l'âme où elle est, qui la prépare à recevoir la vérité, en la lui faisant désirer, qui l'aide et la dirige dans sa recherche, qui la met enfin devant une preuve objectivement suffisante et qui en même temps lui convienne et lui soit adaptée ; qui lui mette cette preuve à portée, qui l'y affectionne dans la mesure où il le faut pour la lui faire étudier ; qui enfin l'aide à la comprendre, tant en agissant sur l'âme qu'en montrant la vérité sous le jour qu'il faut » 1).

1) J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, pp. 338-339. Paris, Beauchesne, 1903.

ERRATA

Au lieu de :	Lisez :
page 51 en note	
Ce texte est *tiré* du Livre de la Sagesse, XI, 21.	*Cette citation* est *partiellement reprise* du Livre de la Sagesse, XI, 21.
page 53 (20e ligne)	
L'auteur des Regul*ae*...	L'auteur des Regul*œ*...
page 349 en note	
Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summ. Theol.*, qu. II, a. III.	Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summ. Theol.*, *1a Pars*, qu. II, a. III.

TABLE DES MATIÈRES.





